А. М. ПЯТИГОРСКИЙ

МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ НАРОДОВ АЗИИ

А. М. ПЯТИГОРСКИЙ

МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

МАТЕРИАЛИЗМ ЛОКАЙЯТЫ, ИНДУИСТСКАЯ СИСТЕМА ШАЙВА-БХАКТИ И ДРУГИЕ ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ СИСТЕМЫ В СРЕДНЕВЕКОВЫХ ТАМИЛЬСКИХ ИСТОЧНИКАХ

ИЗДАТЕЛЬСТВО ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва 1962

Библиотека "Руниверс"

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

А. М. ДЬЯКОВ

Библиотека "Руниверс"

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта работа написана для того, чтобы познакомить людей, интересующихся историей философии (особенно материалистической), историей религии и вообще историей культуры, с образцами средневековой философской и религиозной тамильской литературы и вместе с тем чтобы ввести в обиход советской востоковедной и индологической науки хотя бы небольшую часть богатейшего литературного наследия южноиндийского средневековья. Сама цель работы (при весьма небольшом объеме книги) показывает, что едва ли не важнейшей задачей, которая встала перед ее автором, явился правильный подбор источников. Поэтому прежде всего следует вкратце рассказать о принципах такого подбора. Первым и основным был чисто предметный принцип, т. е. источники подбирались, исходя из того, насколько специфичны они с точки зрения истории философии и религии. И в этом смысле тамильская литература представляет собой исключительно благодарный объект изучения: ни на одном языке Индии, кроме санскрита, нет такого количества разнообразных философских и религиозных источников, как на тамильском. В средневековой тамильской литературе есть свои веды и пураны, свои шастры и даршаны[1].

Если первый принцип отбора — предметный, то второй связан с объектом и является внешним по отношению к первому. Автор

[1] Веды — четыре главные священные книги древних индийцев, которые были созданы в Пенджабе и бассейне Ганга в течение X—V вв. до н. э. Эти книги называются: *Риг-веда, Атхарва-веда, Сама-веда* и *Яджур-веда*. Этим словом обозначаются и относящиеся к четырем ведам брахманы (книги, поясняющие ведийские обряды и дающие им толкование), араньяки («лесные книги», где объясняется мистический смысл ряда ведийских обрядов и раскрывается ведийская символика) и упанишады (книги, в которых культ и мифология вед получают философское обоснование и где на первый план выступает общее рассуждение о боге, человеке и природе). Слово «веда» употребляется также нарицательно, в смысле «священная книга», «высшая мудрость». Пураны — древние и раннесредневековые санскритские книги, содержащие мифы о богах, о рождении, существовании и разрушении вселенной, а также мифы о происхождении древнейших родов царей и риши (великих мудрецов, поэтов и волшебников). Шастры — философские, научные и политические трактаты. Даршаны — систематические изложения философских учений.

Библиотека "Руниверс"

стремился подобрать тексты наиболее специфически тамильские, избегая комментариев к санскритским произведениям или пересказов этих произведений, если, разумеется, они не являлись сознательной и оригинальной интерпретацией последних. Этот принцип можно пояснить конкретным примером: Рамануджа и большинство великих ведантистов[2] были тамилами или другими жителями юга, но они писали на санскрите и в духе северной комментаторской традиции; *Раурава-агама*[3] была написана на санскрите и, возможно, северным автором, но ее тамильский пересказ — *Сива-Ньяна-бодам* является оригинальным религиозно-философским произведением. Дело в том, что автор этого пересказа Мейкандар (см. гл. V) ставил перед собой самостоятельную цель, в данном случае — спасение тамилов от духовного неведения, которую вовсе не имел в виду санскритский подлинник. Поскольку эта цель носит чисто индуистский характер, мы должны считать *Сива-Ньяна-бодам* самостоятельным тамильским источником с точки зрения истории индуизма.

Философская литература представлена в книге прежде всего текстами из трактатов *Сива-Ньяна-бодам* и *Шива-Ньяна-сиддхийяр*, содержащими систематическое изложение основ древнеиндийского материалистического учения *локайяты*, и отчасти *Шива-пураной*. Этическая литература представлена переводом первой части *Наладийяра*. Значительное место отведено тамильской литературе *бхакти*, абсолютно самобытной и исключительно интересной для истории религии.

Общая структура книги такова.

Первая глава содержит краткое введение общего характера и некоторые замечания о древней тамильской этической литературе.

Во второй главе рассказывается о первом систематическом изложении философских систем древней Индии в тамильской литературе. При этом особенно большое внимание здесь уде-

---

[2] Веданта — направление, господствовавшее в средневековой индийской религиозно-философской мысли. В основе этого направления лежала объективно идеалистическая интерпретация вед, упанишад и философских разделов *Махабхараты*. Двумя наиболее ранними формами ведантистской литературы были сутры (краткие изречения типа формул) и бхашьи (комментарии). Двумя крупнейшими философами этого направления были Шанкара (IX в.) и Рамануджа (XI—XII вв.). Древнейшим философским текстом веданты являются *Брахма-сутры* (или *Веданта-сутры*), созданные Бадараяной (II в. до н. э.).

[3] Агамы — разновидность древнеиндийских сочинений религиозно-философского характера. Они обычно состояли из кратких изречений-сутр, написанных на санскрите или пракритах. Большинство агам относилось к джайнизму или шиваизму; последние индийская традиция относила к преданью (*смрити*), а не к откровению (*шрути*). Авторство некоторых агам традиция приписывала мифическому мудрецу Вьясе или богу мудрости Ганеше.

Библиотека "Руниверс"

ляется древнеиндийской теории познания и материалистическим учениям *адживака* и *бхутавада*.

Третья глава по своему характеру стоит несколько особняком; в вводной ее части предлагается новая методика описания и анализа содержания специфических и нарративных культовых источников, которая применяется к отдельным образцам тамильской и санскритской религиозной литературы. Эта вводная часть служит как бы теоретическим введением к последующим параграфам главы, где дано систематическое (но не строго историческое вследствие несовпадения последовательности, в которой источники систематизировались позднейшими местными комментаторами, с их реальной хронологической последовательностью) изложение сведений о литературе тамильского *бхакти* (особенно *шайва-бхакти*). Там же дается и анализ ряда текстов с точки зрения упрощенной структуры культового содержания литературных источников, предложенной в вводной части.

В четвертой главе дается краткое описание тамильской пуранической литературы и рассматривается отношение гимнов и пуран с точки зрения преобразования культовой информации гимнов в пуранах. При этом совершается небольшой экскурс в область этнографии и сравнительной истории религий. В третьей и четвертой главах вкратце излагаются легенды о жизни шиваитских поэтов.

Пятая и шестая главы содержат подробное изложение материалистического учения *локайяты*, как оно было донесено до нас тамильскими религиозно-философскими источниками, а также ряд сведений о самих этих источниках.

К каждой главе даются в виде приложений переводы тамильских текстов. Кроме того, в пятой и шестой главах тексты даны не только в приложениях, но и внутри глав[4].

Сведения, содержащиеся в книге, зачастую не затрагивают социальной истории, с которой могли бы связываться философские и религиозные идеи рассматриваемых источников. Причина этого — в чрезвычайно неточной (до нескольких столетий) датировке большинства произведений и в исключительной стойкости литературной и религиозной традиций, обусловившей сохранение и воспроизведение этих идей на протяжении чуть ли не тысячелетий. Стойкость традиций в свою очередь связана с

---

[4] Нумерация сносок внутри глав дается в пределах этих глав. Сноски внутри глав помещаются внизу страницы. В приложениях к главам примечания следуют за текстом каждого автора. В примечаниях к переводам тамильские слова даются без указания на язык, санскритские — с пометкой *скр*. Санскритская транслитерация — общепринятая, употребляющаяся, в частности, в недавно вышедшей книге: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Санскрит*, М., 1960. Для тамильской транслитерации используется система, принятая в словаре *Tamil lexicon*, vol. I, Madras, 1924—1925.

Буквальные и первоначальные значения слов ставятся в кавычках.

Библиотека "Руниверс"

стремился подобрать тексты наиболее специфически тамильские, избегая комментариев к санскритским произведениям или пересказов этих произведений, если, разумеется, они не являлись сознательной и оригинальной интерпретацией последних. Этот принцип можно пояснить конкретным примером: Рамануджа и большинство великих ведантистов[2] были тамилами или другими жителями юга, но они писали на санскрите и в духе северной комментаторской традиции; *Раурава-агама*[3] была написана на санскрите и, возможно, северным автором, но ее тамильский пересказ — *Сива-Ньяна-бодам* является оригинальным религиозно-философским произведением. Дело в том, что автор этого пересказа Мейкандар (см. гл. V) ставил перед собой самостоятельную цель, в данном случае — спасение тамилов от духовного неведения, которую вовсе не имел в виду санскритский подлинник. Поскольку эта цель носит чисто индуистский характер, мы должны считать *Сива-Ньяна-бодам* самостоятельным тамильским источником с точки зрения истории индуизма.

Философская литература представлена в книге прежде всего текстами из трактатов *Сива-Ньяна-бодам* и *Шива-Ньяна-сиддхийяр*, содержащими систематическое изложение основ древнеиндийского материалистического учения *локайяты*, и отчасти *Шива-пураной*. Этическая литература представлена переводом первой части *Наладийяра*. Значительное место отведено тамильской литературе *бхакти*, абсолютно самобытной и исключительно интересной для истории религии.

Общая структура книги такова.

Первая глава содержит краткое введение общего характера и некоторые замечания о древней тамильской этической литературе.

Во второй главе рассказывается о первом систематическом изложении философских систем древней Индии в тамильской литературе. При этом особенно большое внимание здесь уде-

---

2 Веданта — направление, господствовавшее в средневековой индийской религиозно-философской мысли. В основе этого направления лежала объективно идеалистическая интерпретация вед, упанишад и философских разделов *Махабхараты*. Двумя наиболее ранними формами ведантистской литературы были сутры (краткие изречения типа формул) и бхашьи (комментарии). Двумя крупнейшими философами этого направления были Шанкара (IX в.) и Рамануджа (XI—XII вв.). Древнейшим философским текстом веданты являются *Брахма-сутры* (или *Веданта-сутры*), созданные Бадараяной (II в. до н. э.).

3 Агамы — разновидность древнеиндийских сочинений религиозно-философского характера. Они обычно состояли из кратких изречений-сутр, написанных на санскрите или пракритах. Большинство агам относилось к джайнизму или шиваизму; последние индийская традиция относила к преданью (*смрити*), а не к откровению (*шрути*). Авторство некоторых агам традиция приписывала мифическому мудрецу Вьясе или богу мудрости Ганеше.

Библиотека "Руниверс"

ляется древнеиндийской теории познания и материалистическим учениям *адживака* и *бхутавада*.

Третья глава по своему характеру стоит несколько особняком; в вводной ее части предлагается новая методика описания и анализа содержания специфических и нарративных культовых источников, которая применяется к отдельным образцам тамильской и санскритской религиозной литературы. Эта вводная часть служит как бы теоретическим введением к последующим параграфам главы, где дано систематическое (но не строго историческое вследствие несовпадения последовательности, в которой источники систематизировались позднейшими местными комментаторами, с их реальной хронологической последовательностью) изложение сведений о литературе тамильского *бхакти* (особенно *шайва-бхакти*). Там же дается и анализ ряда текстов с точки зрения упрощенной структуры культового содержания литературных источников, предложенной в вводной части.

В четвертой главе дается краткое описание тамильской пуранической литературы и рассматривается отношение гимнов и пуран с точки зрения преобразования культовой информации гимнов в пуранах. При этом совершается небольшой экскурс в область этнографии и сравнительной истории религий. В третьей и четвертой главах вкратце излагаются легенды о жизни шиваитских поэтов.

Пятая и шестая главы содержат подробное изложение материалистического учения *локайяты*, как оно было донесено до нас тамильскими религиозно-философскими источниками, а также ряд сведений о самих этих источниках.

К каждой главе даются в виде приложений переводы тамильских текстов. Кроме того, в пятой и шестой главах тексты даны не только в приложениях, но и внутри глав[4].

Сведения, содержащиеся в книге, зачастую не затрагивают социальной истории, с которой могли бы связываться философские и религиозные идеи рассматриваемых источников. Причина этого — в чрезвычайно неточной (до нескольких столетий) датировке большинства произведений и в исключительной стойкости литературной и религиозной традиций, обусловившей сохранение и воспроизведение этих идей на протяжении чуть ли не тысячелетий. Стойкость традиций в свою очередь связана с

---

[4] Нумерация сносок внутри глав дается в пределах этих глав. Сноски внутри глав помещаются внизу страницы. В приложениях к главам примечания следуют за текстом каждого автора. В примечаниях к переводам тамильские слова даются без указания на язык, санскритские — с пометкой *скр.* Санскритская транслитерация — общепринятая, употребляющаяся, в частности, в недавно вышедшей книге: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Санскрит*, М., 1960. Для тамильской транслитерации используется система, принятая в словаре *Tamil lexicon*, vol. I, Madras, 1924—1925.

Буквальные и первоначальные значения слов ставятся в кавычках.

Библиотека "Руниверс"

социальными закономерностями и явлениями, свойственными не только югу, но и всей Индии. Однако этот вопрос выходит за рамки данной работы. Поэтому главы содержат, с одной стороны, ряд общих замечаний о характере и содержании источников, а с другой стороны, описания конкретных источников и замечания по поводу их традиционного систематизирования.

Работа по переводу и анализу древних и средневековых текстов, по их истолкованию и отбору никогда бы не смогла быть проделана мною без огромной помощи моего учителя тамильского языка и тамильской литературы г-на Пурнам Сома Сундарама. Г-н Сома Сундарам — тамильский литератор, автор книги «История тамильской литературы», вышедшей на хинди в 1954 г. Полученное им еще в детстве великолепное классическое индийское образование, приобретенная впоследствии исключительная литературная эрудиция, большой критический талант, глубина и свобода ума — все это дало ему возможность без затруднения находить нужные варианты перевода и разбираться в тонкостях содержания. Основательное знание им санскритской литературы позволяло найти решение загадки перевода специальных религиозных и философских терминов там, где было невозможно перевести их, исходя только из тамильского текста. Те знания, которые я получил в результате личного общения с ним, было бы совершенно невозможно приобрести при чтении самой квалифицированной учебной и научной литературы.

Большую помощь в общих вопросах индологии и истории философии и религии мне оказал покойный Юрий Николаевич Рерих. Сердечно благодарю Владимира Николаевича Топорова и Павла Александровича Гринцера за весьма ценные советы и замечания по отдельным частям работы, а также Е. С. Семека и Л. А. Седова за помощь в стилистической обработке стихотворных переводов.

Я глубоко признателен Людмиле Александровне Мерварт, которая неизменно, в течение многих лет поддерживает меня в моих тамилистических и индологических занятиях.

Библиотека "Руниверс"

ГЛАВА I

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ О НЕКОТОРЫХ ФИЛОСОФСКИХ И ЭТИЧЕСКИХ ИДЕЯХ В ДРЕВНЕЙ ТАМИЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

0.1. До последнего времени для большинства людей, занимающихся изучением культуры Востока, термин «древняя индийская литература» был едва ли не тождествен термину «санскритская литература». В то же время для них термин «древняя индийская философия» был всегда теснейше связан с ведами, упанишадами, санскритским эпосом[1], шастрами и с произведениями палийского и джайнского канонов[2], так же как и с сутрами и комментариями, относящимися к шести традиционным системам индийской философии[3]. Однако уже в начале I тысячелетия н. э. на юге Декана, между рекой Пенер и мысом Коморин, существовала страна тамилов со своей необычайно богатой культурой, исключительно самобытной поэзией и философией, во многом отличной от философии севера.

Некоторые элементы северной культуры, проникшей на юг, долгое время оставались здесь неизменными, в той форме, в какой они существовали за много веков до того на севере; другие элементы изменились исключительно сильно и позднее вернулись на север почти неузнаваемыми, в то время как третьи

---

[1] Санскритский эпос включал в себя две огромные поэмы — *Махабхарату*, повествующую о великой войне двух древнеиндийских кланов — Кауравов и Пандавов, и *Рамаяну*, где рассказывается о жизни и подвигах героя и полубога Рамы. Эпос создавался, по-видимому, около середины I тысячелетия до н. э.

[2] Палийский (или Южный) канон объединяет основные произведения раннего буддизма, составляющие так называемую *трипитаку* («три корзины мудрости»). Он был записан в конце I тысячелетия до н. э. на среднеиндийском языке пали. Джайнским каноном называется свод основных положений джайнской философии и религии, составленный во второй половине I тысячелетия до н. э. на пракритах и санскрите.

[3] Шестью традиционными системами индийской философии являются: *веданта, миманса, санкхья, ньяя, йога* и *вайшешика*.

Библиотека "Руниверс"

из элементов северной культуры вовсе не были восприняты югом. Но те, которые были восприняты и существовали бок о бок с местными, исконно дравидийскими элементами культуры, скорее содействовали развитию последних, нежели их подавлению.

0.2. Когда мы говорим о древности тамильской литературы, то в слово «древность» вкладываем совсем иное содержание, нежели тогда, когда речь идет о санскритской литературе. Необъятная литература на классическом санскрите, очень стойкая стилистически, предоставляет возможность при ее литературоведческом и лингвистическом анализе последовательно перейти к литературе упанишад, эпоса и наконец к произведениям ведического комплекса и *Риг-веде,* как самому древнему из них.

При этом анализе мы не только переходим в более широкую лингвистическую область древнеиндийского языка, но, и это самое главное, можем идти от литературы как продукта осознанной социальной, эстетической и психологической деятельности к произведениям, которые лишь условно и для определенных целей исследования могут быть названы литературой, которые были осознаны как литература лишь в позднейший, классический период.

Идя от *Риг-веды,* как самого раннего из таких произведений, мы, рассматривая отдельные образы, ситуации и термины, переходим в индоиранскую и наконец в индоевропейскую культурную общность, по существу не выходя за пределы исследования текстов. (Здесь не играет роли то обстоятельство, что в основе этих переходов лежат чисто лингвистические данные.) Таким образом, санскритская литература приобретает временну́ю глубину и широчайший пространственный выход. Сами тексты дают возможность выявить социальную, культурную и религиозную предысторию древнеиндийской литературы.

0.3. Иное дело — древность тамильской литературы. Примерная датировка ее начального периода, в общем совпадающая с новейшими лингвистическими данными, ведет нас к первым трем векам новой эры. Это литература антологий и поэм, а также грамматических произведений и последующая дидактическая литература, литература эпических поэм и раннего тамильского *бхакти.* Внутри этого широкого круга произведений установлены некоторые языковые различия, носящие в основном стилистический характер и нисколько не выводящие нас за пределы древнего тамильского языка (что дополняется также и весьма слабой выраженностью в литературе диалектальных различий языка).

С точки зрения исторической встречающиеся в этих произведениях факты древнеиндийской истории или намеки на них (например, сведения о цейлонских царях начала нашей эры,

Библиотека "Руниверс"

Маурьях, Нандах)[4], по всей вероятности, являются реминисценциями далекого прошлого, скорее всего связанными с санскритской или пракритской литературой. Большинство произведений древней тамильской литературы вполне осознавалось их авторами и слушателями как плод литературного творчества. У нас пока нет никакого материала о бесписьменной стадии этой литературы, литературы, которая, разумеется, не могла возникнуть «внезапно». Мы пока не имеем даже следов того, что было создано в южнодравидийской (индийской) общности (если таковая существовала), не говоря уже о совсем гипотетической дравидийской. Немногие достоверные археологические связи (например, раскопки в Арикамеду и Брахмагири) оставляют нас в том же периоде времени и в том же сравнительно узком географическом районе южного Декана. Гипотеза о дравидийском этносе культуры Мохенджо-Даро и Хараппы[5], так же как и гипотеза о дравидийском языке печатей Мохенджо-Даро, попытки связать мегалитическую культуру юга (датированную серединой I тысячелетия до н. э.) с дравидами — все это по существу ничего не дает для истории конкретной тамильской культуры и литературы начала I тысячелетия н. э. Древняя тамильская литература не приобретет своей истории, пока не будут найдены или реконструированы древнейшие тамильские культурные источники долитературного периода, отсутствие которых в равной степени невозможно объяснить как с точки зрения теории аборигенности дравидов, так и в свете гипотезы о приходе их в Декан в первой половине I тысячелетия до н. э.

Некоторые, главным образом тамильские, ученые в своих сопоставлениях стремятся связать религию и культуру древних тамилов с религией и культурой Крита, Египта и Нубии. На основе этих сопоставлений делается предположение о существовании «дравидийско-средиземноморской культурной зоны». Действительно, можно найти ряд образов и представлений древних тамилов, по своему характеру и даже семантически очень сходных с соответствующими образами древнеегипетской и нубийской религий. Однако трудно себе представить как то, что,

---

[4] Маурьи — династия, впервые объединившая в одно государство значительную часть Индостана. Возникла в VI в. до н. э. Первоначальной территорией, подвластной этой династии, было царство Магадха, расположенное в Северо-Восточной Индии, на среднем течении реки Ганга.

Нанды — другая магадхская династия, правившая в середине прошлого тысячелетия в городе Паталипутре.

[5] Мохеджо-Даро и Хараппа — места археологических раскопок древнейших поселений долины Инда. Эти раскопки, которые велись с 20-х годов нашего столетия Маршаллом, Маккеем и Рай Бахадур Рам Сахни, открыли существование исключительно самобытной материальной культуры, относящейся к III—II тысячелетиям до н. э. и в ряде моментов весьма сходной с культурой древнейшего Двуречья.

Библиотека "Руниверс"

возникнув из одного источника, культы средиземноморцев и дравидов в течение по крайней мере тысячелетия (ибо столь большое пространственное расхождение требует значительного срока) развивались одинаково, так и то, что один культ, произойдя от другого, за тот же срок не изменился на совершенно иной социальной и культурной почве.

0.4. Таким образом, древняя тамильская литература как часть древней тамильской культуры представляется сейчас исследователю весьма компактной во времени, очень ограниченной пространственно и относительно однородной идейно. Последнее обстоятельство, впрочем, может быть, само косвенно указывает на периферийность области распространения древней тамильской культуры по отношению к какой-то исходной культурной области, гораздо более разнородной и широкой; эта область, по мнению некоторых исследователей, могла бы лежать между прародиной индоевропейцев и прародиной урало-алтайцев.

0.5. В какой-то степени можно говорить о «сфере санскрита» и «сфере тамильского» в религии и философии Южной Индии. Так, несомненно, что древнейшие, связанные с религией представления и идеи отражались в литературе на тамильском языке. Джайнский период отразился и в санскритской и в тамильской литературе юга. Литература шиваитского и вишнуитского *бхакти* была чисто тамильской. Веданта, созданная преимущественно южными авторами, имела своим специальным языком санскрит, и, наконец, *шайва-сиддханта* представлена литературой на тамильском языке. Но при более глубоком рассмотрении станет ясно, что в древности и средневековье это языковое разделение носило в основном пространственный характер, т. е. в течение весьма длительного срока, санскрит и тамильский сосуществовали, специализируясь в той или иной сфере мировоззрения. Говоря иными словами, хотя мы и знаем, что тамильский и санскрит могли преобладать в одних и тех же областях в различные периоды времени, но у нас есть значительно больше данных о том, что в одно и то же время и даже иногда одни и те же люди писали и на тамильском и на санскрите в зависимости от характера, предмета и цели произведения.

0.6. Реальная история дравидийского юга начинается для нас лишь с первых веков новой эры. Известно, что тамильские портовые города вели оживленнейшую морскую торговлю как с Цейлоном, островами Зондского архипелага и Китаем, так и с Аравией и греко-римским миром Средиземноморья. Из страны тамилов вывозились ценные сорта древесины, слоновая кость, благовония, ароматические масла, перья павлинов и других экзотических птиц. Предметом ввоза служили, очевидно, арабские кони, оружие, посуда, драгоценные металлы и ткани. Сей-

Библиотека "Руниверс"

час установлено, что в начале нашей эры на восточном (Карамандельском) побережье существовала римская торговая колония. Несколько позднее на западном (Малабарском) побережье были основаны первые поселения армян, евреев и сирийских христиан[6]. Сведения об общественном строе древних тамилов крайне скудны. Очевидно, у них существовал тот неразвитый феодализм, который характерен для общества, еще не изжившего свою родоплеменную организацию и не прошедшего стадии рабовладения в сколько-нибудь развитой форме. Первые тамильские государственные образования, возникшие к началу нашей эры, включали в себя и развитые торгово-ремесленные центры, такие, как Мадура, Пухар (Кавэрипумпаттинам), Каньджи и Ваньджи, и многочисленные деревенские общины, причем общинная структура здесь дополнялась исключительно сложной структурой деления древнеиндийского общества на варны[7] и касты[8]. В городах же особо существовали еще и ремесленные цехи[9].

Но, кроме того, древние государства юга включали в себя и множество племен, оседлых и кочевых, находившихся на стадии первобытно-родового строя[10], с которых дань, обычно натуральную, взимали цари, совершавшие вместе с дружиной объезд своих владений[11].

Среди древних тамильских государств крупнейшими были царства Чера, Пандия и Чола, названные так по имени царствовавших там династий[12]. Цари из этих династий постоянно враждовали друг с другом, совершали многочисленные набеги не только на соседние земли, но, если верить данным тамильских эпических поэм, и далеко на север, к Гангу и даже Гималаям. Есть основания предполагать, что Чера была древнейшим из этих царств. Она обнимала территорию нынешнего штата

---

[6] По преданию, первая христианская колония на Малабарском берегу была основана в начале нашей эры апостолом Фомой. Эти христиане принадлежали к несторианскому толку.

[7] Варна — самое широкое социальное подразделение древнеиндийского общества. Существовали четыре варны: брахманы (жрецы, священнослужители), кшатрии (воины, знать), вайшьи (земледельцы, ремесленники и торговцы) и шудры (лица, обслуживающие три первые варны, слуги). Очевидно, варны (букв. «цвета») были у древних арийцев еще до их прихода в Индию.

[8] Каста (на санскрите джати — «род») — замкнутая, часто эндогамная социальная группа с одной или несколькими наследуемыми профессиями. В средневековой Индии существовало более тысячи каст.

[9] Об одном из таких цехов говорится, в частности, в древней тамильской эпической поэме *Шилаппадигарам* (см. ниже, гл. II).

[10] Среди этих племен можно назвать такие, как тодда, нага и др.

[11] О таком сборе дани с охотничьих горных племен рассказывается в конце тамильской эпической поэмы *Шилаппадигарам* (см. ниже, гл. II).

[12] В дальнейшем, когда будет говориться о царях этих династий, они будут называться соответственно Черан, Пандийян (или Пандий) и Чолан согласно тамильскому написанию.

Библиотека "Руниверс"

Керала и юго-западную часть нынешнего штата Тамилнад. Столицей Черы был город Ваньджи (теперь Карур в округе Тричинополи штата Тамилнад). Царство Пандия занимало южную часть штата Тамилнад; его столицей была Мадура; государство Чола было расположено в центральной и северной частях штата Тамилнад; столицей царства был крупнейший портовый город южной Индии — Кавэрипумпаттинам, лежавший в устье Кавэри, а затем Урейур (вблизи нынешнего города Тричинополи). Почти все события, о которых говорится в древней тамильской литературе, произошли в пределах этих трех царств. Однако в стране тамилов были и более мелкие царства, обычно находившиеся в зависимости от одного из этих трех. Среди них в первую очередь следует назвать Конгу и Тондей.

0.7. Первые сведения о тамильской литературе связаны с знаменитой тамильской *сангой*[13]. *Санга* — это общество, включающее в себя лучших поэтов страны тамилов, тех, чьи стихи получили признание знатоков. Но вместе с тем *санга* — это и ученое общество, в которое входят и лучшие знатоки поэзии, грамматики, стилисты. *Санга* дает высшую оценку, одобрение поэме и принимает ее автора в качестве нового члена; это своего рода академия, вырабатывающая критерии и создающая эталоны прекрасного в поэзии, анализирующая поэтические произведения, квалифицирующая их, исходя из выработанных критериев и из сравнения со стихами, уже ставшими классическими образцами. В средневековых тамильских комментариях и поэтических трактатах рассказывается о том, что всего существовало три *санги*: ранняя, или первая *(мудал)*, средняя *(идай)* и поздняя *(кадай)*[14]. И время и место первой *санги* и связанные с ней лица представляются полностью фантастическими. По преданию, она возникла на мифическом «Южном материке» в древнейший период тамильской истории, называемый *ужи*, — около десяти тысяч лет назад. Ее членами были и люди и боги, и закончила она свое существование, когда «Южный материк»[15] и его столица «Южная Мадура» были затоплены волнами океана. Средняя *санга*, согласно тому же преданию, была воссоздана несколько тысячелетий назад в городе Кападапураме (древнейшей столице Пандиев, которую до сих пор не удалось отождествить с каким-либо реальным географическим пунктом);

---

[13] Тамильское слово *санга* происходит от санскритского *сангха*, означающего «собрание», «община».

[14] Основные сведения о трех сангах содержатся в трактате о любовной поэзии *Ахаппорул*, написанном Ирайянаром (XIII в.), в комментариях Адийярккуналлара на эпическую поэму *Шилаппадигарам* и в «Истории Йдайянара», которую написал Конгувель (X. в.). См. P. Pillai, *A Primer*; u. vē. cāminātaiyar, *caṉkattamiḻum, piṟkālaittamiḻum*, ceṉṉai, 1934; V. Pillai, *History*. Сведения о сангах и о древнем тамильском кастовом устройстве приведены в книге: I. Olivier, *Antropologie des Tamouls*, Paris, 1961.

[15] Одно из названий этого мифического материка — Лемурия.

Библиотека "Руниверс"

в нее входили три тысячи семьсот человек; из них некоторых можно отождествить с реальными лицами — поэтами, грамматиками, мудрецами, жившими, конечно, в гораздо более позднюю эпоху. Так, например, если автор самой ранней тамильской грамматики Агаттиян — лицо, по-видимому, совершенно мифическое, то другой член средней *санги,* Тальхаппиянáр, действительно являлся автором грамматического трактата, часть которого дошла до наших дней. Третью же, или позднюю, *сангу,* процветавшую в Мадуре в III—IV вв. н. э., можно считать вполне реальной; до наших дней дошли не только имена царей, правивших в те далекие времена, и поэтов, входивших в *сангу,* но и стихи этих поэтов, которые несколько позднее были систематизированы и объединены в два комплекса — «Восемь антологий» (eṭṭuttokai) и «Десять лирических поэм» (pattupāṭṭu). В этих стихах воспевались любовь, природа, боевая доблесть воинов, щедрость и гостеприимство тамильских царей, покровительствовавших поэтам, красота и богатство древних городов страны тамилов. Религиозные представления и мистические настроения в этих стихах занимали весьма небольшое место. Из всей древней и средневековой тамильской литературы они, пожалуй, в наибольшей степени были свободны от тем, образов, сюжетов и форм санскритской литературы[16]. Представляется вполне вероятным, что стихи антологий были созданы в III и IV вв. н. э. Поэмы, возможно, относятся к IV—V вв. н. э. Объединение стихов в антологии (tokai) произошло лишь в IV и V вв. н. э. Названия антологий говорят о количестве стихов (pattiṟṟuppattu — «Десять десятков»), либо о божестве, к которому обращены хвалебные стихи (kalittokai — «Сборник Кали»), либо указывают на характер темы (akanāṉūṟu — «400 стихов о любви»). Ранние комментарии на антологии и поэмы были написаны в X—XII вв. н. э. Представления средневековых тамильских комментаторов о начальном периоде тамильской литературы содержат два типичнейших момента — иновременность и инопространственность. Начало литературы помещалось на южный, исчезнувший материк и в незапамятные времена «первой тамильской *санги*». Зачинателем же более поздней тамильской образованности провозглашался пришедший из северной, арийской Индии мифический риши Агаттиян (на санскрите Агастья), вишнуитский брахман, якобы обосновавшийся на мысе Коморин[17].

[16] То же можно сказать и о языке стихов эпохи *санги,* который содержит гораздо меньше санскритизмов, чем язык тамильской литературы более позднего времени.

[17] Само имя Агастья принадлежит известному ведийскому риши. Возможно, этим именем позднее был назван неизвестный легендарный составитель первой санскритской грамматики. В то же время представляет интерес и тот факт, что Агастья почитался как бог именно в местах раннего расселения тамильских эмигрантов на Цейлоне и Яве (см. S. J. Gunasegaram, *The histori-*

Библиотека "Руниверс"

Очевидно, мы можем считать стихи третьей *санги* началом древнетамильской литературы, хотя у нас нет рукописей этого периода, а эпиграфические данные III—V вв. н. э. настолько сомнительны (с точки зрения их графической и лингвистической принадлежности), что очень трудно синхронизировать их с блестящей поэзией антологий и лирических поэм периода третьей *санги*. Тогда остается предположить, что существовала, как и в ведийской литературе, устная традиция, которая от поколения к поколению донесла произведения древней поэзии до периода, когда письменность стала настолько развитой, что в «поле» ее могла оказаться литература (поскольку, очевидно, прежде всего в «поле» письменности оказываются не литературные тексты, а, например, эдикты, дарственные надписи и т. д.).

0.8. В стихах антологий и поэм мы находим ряд специальных терминов, указывающих не только на развитие разновидностей литературы в зависимости от ее содержания, но и на осознание этих разновидностей как эстетических категорий. Приведем некоторые из них:

poruḷ — «тема», «содержание», «объект», «разновидность темы»;

akam — «личное», «интимное», «тема любви»;

puṟam — «внешнее», «гражданское», «тема мужества»;

tiṇai — «разновидность, род», «разновидность описываемой в стихах любви» (в зависимости от ландшафта, на фоне которого развертывается любовное действие);

āṟṟuppaṭai — название сюжета: один поэт направляет другого к властителю (или богу), оказавшему ему поддержку, осыпавшему его милостями.

0.9. В прил. I приводится стих из *Пурананурy* (puṟanāṉūṟu «400 стихов на тему puṟam»), которая является, возможно, одной из поздних антологий; текст ее содержит ряд пропусков и искажений. Приводимый стих выражает концепцию индийского аскетизма, в основе которой лежит разрушение внутренней эмоциональной связи с внешними объектами, в том числе и с другими людьми. Стих противопоставляет духовную свободу мудрецов-аскетов всякого рода социальным, племенным и религиозным ограничениям.

1.0. Всю тамильскую средневековую религиозную и философскую литературу с точки зрения идейного содержания можно разделить на три части, которые лишь весьма условно и частично соотносятся с периодами. Это: а) джайнская и буддийская этическая литература VI—IX вв. н. э., наиболее яркими образцами которой как в отношении содержания, так и в

---

city of Agathiar, — «Tamil culture», vol. VII, 1958, № 1, pp. 48—55). Его статуя в Канди Банон на Яве относится к VIII в. н. э. (см. Ananda K. Coomaraswamy, *Geschichte der indischen und indonesischen Kunst*, Leipzig, 1927, S. 232, CXVIII).

Библиотека "Руниверс"

художественном отношении являются два сборника коротких изречений — *Курал* Тируваллувара и *Наладийяр;* к этой части можно (разумеется, лишь весьма условно) отнести буддийскую эпическую поэму *Манимехалей,* содержащую подробное изложение ряда основных философских учений древней Индии; следует оговорить, что это изложение несет в себе весьма мало специфически тамильского, представляя в то же время исключительный интерес с точки зрения истории индийской философии; б) религиозная литература вишнуитского и шиваитского *бхакти* VII—XI вв. н. э. и примыкающая к ней пураническая литература; в) философская литература *шайва-сиддханты* XII—XVI вв. н. э., наиболее типичным и важным произведением которой является «учебник шиваитской теологии» — *Сива-Ньяна-бодам* Мейкандара [18]. Эта литература содержала кроме оригинальной концепции тамильского шиваизма еще и богатейший материал по ряду древнеиндийских философских систем и особенно по материалистическому учению *локайяты.*

1.1. Последующий период истории тамильской литературы (IV—VII вв. н. э.) характеризуется резким усилением лингвистического, культурного, идеологического и особенно религиозного влияния севера, очевидно связанного с политической экспансией нетамильских династий — таких, как Калабры и Чалукьи, а затем и Паллавы [19]. Господствующими религиями становятся буддизм и джайнизм с их рационалистической философией и сугубо практической этической направленностью. В литературе стал господствовать жанр коротких дидактических афоризмов, сборники которых позднее были объединены в комплекс «Восемнадцати малых дидактических поэм» (patiṉeṇkīḻkkaṇaku) [20]. Двумя основными произведениями этого комплекса являются *Курал* (kural) и *Наладийяр* (nālaṭiyār). Не все произведения этого комплекса были созданы джайнами, но определяющим явился именно круг джайнских этических и философских идей [21].

---

[18] В весьма общем и фрагментарном виде классификация древней и раннесредневековой тамильской философской литературы была дана автором в обзоре *«Вопросы истории тамильской культуры в журнале «Tamil culture»* («Советское востоковедение», 1957, № 6, стр.128); см. также: Swami Vipulananda, *The development of Tamilian religious thought,*— «Tamil culture», vol. V, 1956, № 3, pp. 251—266.

[19] Происхождение Калабров неизвестно. Чалукьи были канарской династией. Относительно Паллавов существует предположение об их северном (парфянском или кушанском) происхождении. Столицей Паллавов был город Каньджи.

[20] Крайняя неопределенность хронологии произведений этого комплекса иллюстрируется хотя бы тем фактом, что средняя амплитуда датировки каждого из этих произведений двумя весьма компетентными современными исследователями (С. Пандараттар и В. Пиллай) превышает четыреста лет. См. мою рецензию на книгу С. Пандараттара «История тамильской литературы» («Советское востоковедение», 1958, № 3, стр. 187—191).

[21] В историко-философском отношении этот период ознаменовался значительным развитием логики — как буддийской (школа Дигнаги), так индуист-

Библиотека "Руниверс"

Джайны (в первую очередь) и буддисты, не создав в Тамилнаде собственной стойкой и многочисленной общины, оказали огромное влияние на рождавшуюся философскую и религиозную литературу и на литературу вообще. Это влияние выразилось в том, что они сообщили тамильской литературе дух всеобщности, сильно ослабив этим кастовую и религиозную исключительность. Не создав на юге своей собственной религиозной литературы, они содействовали появлению ряда произведений с настолько стертой религиозной спецификой, что совершенно бессмысленно ставить вопрос о религиозной принадлежности этих произведений. Это прежде всего относится к *Куралу*. *Курал* — произведение с нейтрализованной религиозной спецификой; он предписывает нормы поведения человеку, а не приверженцу того или иного культа. И обращение предполагаемого автора *Курала* к неопределенному богу (Шива? *Архат?*) переносит нас скорее в сферу абстрактного индуизма на тамильский лад, нежели в область конкретного богопочитания. В общем все это понятно, если иметь в виду слабую религиозную и очень сильную философскую сторону в джайнизме и буддизме, с одной стороны, и очень сильное развитие культов Шивы и Вишну на юге при почти полном отсутствии теоретического осознания этих культов (по крайней мере выявленного в литературе I тысячелетия н. э.) — с другой.

1.2. *Курал* является самой известной и почитаемой книгой во всей тамильской классической литературе. Диапазон его датировки различными тамильскими учеными превышает тысячу лет, но трудно себе представить, чтобы он был создан ранее второй половины I тысячелетия н. э. Наиболее реалистически его датирует В. Пиллай началом VII в. н. э.[22]. Особенно известным комментатором *Курала* был Паримелалагар (parimēlaḻakar), живший в XVI в. н. э.[23].

Тируваллувара, автора *Курала*, очень трудно отождествить с реальной исторической личностью; в течение веков он существует как пример, образец и легенда. Среди этих легенд особо место занимает легенда *«О посрамлении Тируваллуваром санги»*[24], в которой известную роль играет Шива. В этой легенд *Курал* противопоставляется всей прежней поэзии; это говори о том, что тамилы начала II тысячелетия н. э. воспринимал

ской (Ватсьяяна, Удьетакара) и джайнской (Дивакара). Хотя тамилы этого времени не оставили своей специальной логической литературы, но, по-видимому, джайнская логическая мысль сильно повлияла на тамильскую дидактическую литературу (nītinūl).

[22] См. V. Pillai, *History*, p. 147.

[23] Все последующие тамильские комментаторы *Курала* вплоть до наших дней по существу держатся в рамках его толкования.

[24] Эта легенда содержится в «Пуране священных игр Шивы» Параньджоти, жившего в XVI в. (см. parañcōtimuṉivar).

Библиотека "Руниверс"

Курал как нечто резко отличающееся от лирики антологий и поэм древнего периода. Вкратце содержание этой легенды сводится к следующему. Как уже говорилось, древняя поэтическая академия, мадурская *санга,* по преданию, давала апробацию (araṅkeṟṟam) новым поэмам. Все члены *санги* сидели на особой волшебной доске (palakai), плавающей в озере. Если представленная поэма была достойной сравнения с другими поэмами *санги,* то для ее автора всегда освобождалось место на доске. Когда Тируваллувар представил *санге* свой *Курал,* поэты встретили его насмешками, но лишь только книга эта легла на доску, как последняя уменьшилась настолько, что все члены *санги* попадали в воду, и лишь *Курал* остался лежать на крошечной дощечке.

1.3. *Курал* содержит ряд оригинальных этических и философских идей[25]. Если в Наладийяре карма[26] рассматривается исключительно в аспекте переселения души и возмездия, то в *Курале* она фигурирует порой как фактор, регулирующий настоящее, земное существование человека. Ряд моментов очень тесно связывает *Курал* с *Артхашастрой*[27] и другими санскритскими трактатами. *Курал* традиционно трехчастен. В части, посвященной политике, как и в соответствующем разделе *Артхашастры,* не нашла своего отражения социальная структура современного государства. Скорее, здесь мы имеем дело с неосуществленным идеалом государства далекого прошлого.

1.4. Время написания *Курала* остается неясным даже по отношению к другим произведениям дидактического комплекса. Однако для последующих поколений поэтов и комментаторов *Курал* остается и исходным моментом и завершением этическо-

---

[25] Краткое и довольно четкое изложение этики *Курала,* а также библиография переводов этого произведения на европейские языки содержится в книге: *Two thousand years of Tamil literature (An anthology with studies and translations* by Somasundaram Pillai), Madras, 1959, pp. 245—256.

[26] Карма («дело», «деяние») — центральное понятие индуизма — влияние, которое оказывают поступки живого существа на его жизнь в следующем рождении. Дурные поступки вызывают страдание души, а добрые — наслаждение души в будущей ее жизни (т. е. они порождают дурную и хорошую карму). И те и другие создают влияние, карму, а карма приводит к рождению души в теле человека, бога или животного. Таким образом, карма является как бы силовым полем, образующимся вокруг поступков и притягивающим к себе тела́. Согласно индуистской концепции, только прекращение поступков (равно дурных и хороших) может привести к уничтожению кармы и освобождению от тел и рождений. Этому обычно предшествует состояние, когда сумма всех дурных поступков, совершенных во всех прошлых рождениях, уравнивается суммой хороших — «состояние равновесия дурной и хорошей кармы».

[27] См. Dikshitar, *Studies. Артхашастра* — «Трактат об управлении государством» — приписывается брахману Чанакье (или Каутилье), министру царя Чандрагупты из династии Маурьев. Русский перевод этого трактата см. *Артхашастра, или наука политики,* М.—Л., 1959. См. также D. I. Jesudoss, *The political philosophy of Tiruvalluvar,* — «Tamil culture», 1953, № 2, pp. 142—152.

Библиотека "Руниверс"

го направления в тамильской классике и является в равной степени образцом поэтического совершенства и кладезем практической мудрости [28].

2.0. *Наладийяр,* построенный трехчастно по типу *Курала,* неоднороден стилистически и, вероятно, создавался рядом авторов в течение длительного времени (примерно в VI—X вв. н. э.). Многие четверостишия напоминают буддийские высказывания; иные места можно легко связать с соответствующими местами санскритских эпических и классических произведений (упанишады, *Махабхарата, Панчатантра)* [29].

2.1. В первой части устанавливается этическая ценность ряда поступков и действий человека, ценность, единственным мерилом которой является п л о д, последствие совершенного действия, проявляющееся в следующем рождении. Но в *Наладийяре* принцип кармы не носит абсолютного характера. Дурное последствие дурных дел, совершенных в прошлых рождениях, может быть компенсировано активной практической деятельностью, направленной на выполнение благих дел и на самосовершенствование. Этика *Наладийяра* — этика действия, а не созерцания. Пафос созидательной активности находит свою кульминацию в четверостишии 37 первой части (приведенной в прил. III целиком), где говорится, что бытие человеком это — высшее проявление творческой сущности бытия вообще.

2.2. Однако некоторые гномические стихи *Наладийяра* проникнуты крайним пессимизмом. Они настолько мрачны, что наводят на мысль о связи с конкретной чрезвычайно тяжелой социальной действительностью, в которой могли жить их авторы либо современники этих авторов. Трудно представить себе эти стихи парафразами более древних джайнских или буддийских изречений. При чтении их перед глазами встает эпоха, характеризующаяся крайней неустойчивостью, неуверенностью в завтрашнем дне, эпоха социальных сдвигов и постоянных междоусобных войн феодальных властителей юга. Возможно, что *Наладийяр* действительно создавался в период упадка царства Паллавов и становления феодальных монархий страны тамилов. В *Наладийяре* перечисляются все привлекательные

---

[28] «Автор *Курала* был одним из тех немногих великих людей, — пишет Раджагопалачария, — интеллект которых поднимался над ограниченностью религиозных и философских систем и школ. Его видение не было затемнено никакими догмами и предрассудками». См. *Kural (Selections — from Books I and II),* transl. by C. Rajagopalachari, Madras, p. III, «Идея единой природы человека и бога, идея их тождественности и нереальности всего, не являющегося атманом, вдохновляла автора Курала». (A. Barth, *The religions of India,* engl. transl. by J. Wood, London, 1921, p. 87). Перевод ряда двустиший Курала дан в прил. II к гл. I.

[29] *Панчатантра* — древний сборник индийских басен. Был написан на санскрите неизвестным автором в III—IV вв. н. э. Русский перевод см. *Панчатантра,* пер. и примеч. А. Я. Сыркина, М.—Л., 1958.

Библиотека "Руниверс"

вещи в человеческой жизни и то неприятное и тяжелое, что противостоит этому привлекательному, являясь по отношению к нему результатом процесса. При этом *Наладийяр* рекомендует устраняться от первого, имея в виду неизбежность второго. Это типичное противопоставление результата процессу носит сугубо квиетический характер и, хотя и подходит по духу более всего к джайнизму, по конкретному содержанию не может быть связано ни с одной религией.

С первых четверостиший *Наладийяра* владение собственностью провозглашается бессмысленным, но не потому, что оно бессмысленно само по себе, а потому, что собственность непостоянна,— в любой момент она может исчезнуть в результате вражеского набега, войны и т. д.

Через десятки стихов *Наладийяра* проходит тема смерти и снова показывается тщетность и ничтожность богатства: «ведь лишь то, обладание чем вечно, имеет смысл; смерть придет все равно, а богатство в иное рождение с тобой не перейдет». А смерть пресечет неминуемо все усилия, направленные на достижение более высокого социального положения и материального благосостояния. Пропаганда отказа от богатства здесь приобретает характер социального протеста.

Аскетическая тенденция в *Наладийяре* относительно слаба. Авторы стихов считают реальной ценностью лишь непреходящее; любовь, наслаждение, красота не обладают ценностью, потому что исчезнут с приходом смерти или наступлением старости. Провозглашается негативный принцип: если не будешь иметь, то и не потеряешь, но проповедуется не тот жесткий аскетизм, который оттолкнул тамилов от джайнизма в конце I тысячелетия н. э., а, скорее, полное душевное спокойствие и отказ от стремления к наслаждению и обогащению.

Пожалуй, один из немногих специфически джайнских этических моментов здесь — крайне отрицательное отношение к нищенству (джайнский аскет никогда не просит подаяния).

Чисто джайнским в *Наладийяре* является и пренебрежительное отношение к телу и отрицание целесообразности погребального обряда, играющего столь важную роль в индуизме.

В некоторых отношениях этика *Наладийяра* не только максималистская, но (что особенно характерно для буддизма) она оценивает поступок не по его внешней стороне, а по его мотивам и осознанию.

По существу этика *Наладийяра* — абсолютно атеистическая; карма здесь — механизм естественного процесса, не связанного с чьим-либо индивидуальным божественным творчеством. Момент богопочитания отсутствует полностью. Основная идея всей книги такова: в жизни всякий человек противостоит всей сумме поступков, совершенных им в его прежних рождениях. И никакой бог не в силах своим вмешательством изменить закон

Библиотека "Руниверс"

воздаяния-возмездия, носящий совершенно безличный характер.

2.3. С созданием *Наладийяра* связана такая легенда. Восемь тысяч джайнских мудрецов покинули двор царя из династии мадурских Пандиев, у которого они нашли прибежище во время голода.

Каждый из них оставил одно четверостишие на пальмовом листе. Дабы отобрать лучшие из стихов, царь повелел бросить их в реку Вайгай. Некоторые из них поплыли против течения. Их выловили и составили из них три сборника, одним из которых был *Наладийяр*.

Первым и основным комментатором *Наладийяра* был Падуманар (XIV в.), сгруппировавший стихи по сорока главам и трем частям («О добродетели», «О сущности», «О любви»)[30].

3. Эти весьма краткие заметки касаются нескольких произведений древней тамильской литературы, которые не являются ни специфически-философскими, ни специфически-религиозными. То, что здесь сказано, ни в коей мере не претендует на исчерпывающее описание всех общих идей этих произведений.

---

[30] Перевод первой части *Наладийяра* дан в приложении III к гл. I.

Библиотека "Руниверс"

ПРИЛОЖЕНИЯ

I. *ПУРАНАНУРУ*, 192[1]

Мудрецы[2]

Все [города для нас] — единый град, все [племена] —
одно лишь племя;
[Мы знаем]: и добро и зло не от других идут;
Подобно им и боль и облегченье [изнутри] приходят.
Смерть не нова, — жизнь сладостью своею нас не манит;
без гнева мы
На зло не сетуем; в виденье мудрых[3] ясно видим мы,
Что жизнь, которую мы ценим столь высоко,
несется по пути судьбы[4] подобно
[Хрупкому] плоту, влекомому стремительным и мощным
потоком горным;
Он, необузданный, ревет, со скалами сражаясь, а небо
[Мечет молнии], и льется дождь холодный; зная это, величию
Великих не дивясь, ничтожество презренных не презрим мы.

[1] Перевод сделан по изданию *puranānūru, mūlamum uraiyum*, cennai, 1953. Английский перевод этого отрывка см. «Tamil culture», vol. VI, 1957, № 3.
[2] Этот отрывок приписывается поэту Канайяну.
[3] tiralōr.
[4] muraivali.

II. ТИРУВАЛЛУВАР, *КУРАЛ*[1]

Обращение

1. [Как] все буквы имеют своим началом *акару*[2], [так] мир имеет [своим] началом Ади Бхагавана[3].

2. Что за польза[4] от учения тем, кто не почитает благих стоп являющегося Чистым Знанием[5].

3. Приобщившиеся к великой стопе того, кто [во]шел в их сердце, будут долго жить на земле.

Библиотека "Руниверс"

4. Нигде нет горя для тех, кто приобщился к стопе не имеющего ни желания, ни нежелания.

5. Связанные с темнотой [неведения] оба [вида] действия[6] [никогда] не присущи тем, кто возносит богу хвалу, исполненную смысла.

6. Вставшие на устранивший ложь путь того, кто разрушил пять органов чувств[7], будут долго жить.

7. Устранение горестей сердца невозможно ни для кого, кроме тех, кто приобщился к стопе не имеющего себе подобных.

8. Переплыть море рождения невозможно ни для [кого], кроме тех, кто приобщился к стопе Высшего Существа, [этого] моря добродетели.

9. Голова, которая не склоняется перед стопой обладающего восемью качествами[8], лишена [своего основного] качества [и] подобна органам чувств, лишенным [способности] восприятия.

10. Те, кто приобщился к стопе бога, переплывут великое море рождения,— но не переплывут его не приобщившиеся к стопе бога.

134. Даже если веды забудет брахман, он [их] выучит [снова, но], если им будут нарушены правила поведения [для брахманского] рождения,— он погибнет [навсегда].

263. Мирские люди, стремясь к покровительству отшельникам, не забыли ли о [своем собственном] *тапасе?*[9].

610. Люди, обладающие стойкостью и сосредоточенностью, не печалятся, когда теряют [свое богатство].

[1] Перевод сделан по изданию: Tiruvalluvar, *Tirukkural,* with engl. transl., commentary and introduction by A. Chacravarti, Madras, 1953.

[2] Название буквы «а»,

[3] Бог-Первоначало.

[4] Или: «плод», «результат».

[5] Эпитет бога.

[6] Т. е. хорошая и дурная карма.

[7] Эпитет бога.

[8] Ср. с восемью формами Шивы. См. прил. III к гл. IV.

[9] *Тапас* — аскетизм, покаяние.

III. *НАЛАДИЙЯР*[1]

Раздел первый. О добродетели

1

Те, кто [сегодня] привередничают, когда [милая] жена, сидя
[с ними], потчует их разнообразнейшими кушаньями[2] и
[Пресыщенные] отказываются от пищи[3], [завтра] будут
нищими

Библиотека "Руниверс"

Вдали от родных мест бродить, прося подаяние и рисовый
отвар, [пищу бедняков, единственной пищей имея];
а если так, то
Богатство не является вещью, достойной помыслов
[и стремлений людей].

2

Как только появится [у тебя] безгрешным путем
Нажитое большое богатство,— [трать его], ешь обмолоченный волами рис, [деля его] со многими!
Богатство ни у кого не держится прочно, [как] держится ось, [когда колесо вращается];
Оно вращается подобно колесу.

3

Те, кто [сегодня], на спине слона гордо [восседая], осененные царским балдахином, [символом державной власти],
во всем своем великолепии
Едут впереди предводительствуемого ими войска,— те
[Завтра], когда [плоды] деяний прошлых рождений
будут исчерпаны,
Падут, и враги уведут их жен.

4

Пойми же, что вещи, о которых ты говоришь: «Они существуют, они существуют»,— [на самом деле] не существуют;
И если есть то, что нужно свершить, что нужно свершить,—
То свершай же [это] скорее! Дни жизни проходят, проходят, [и]
С неумолимостью [уже] грядет, грядет смерть.

5

Чем бы ты ни владел,
Не придерживай этого, думая: «это мне будет на будущее»;
Те, кто вовремя дали [другим свое богатство],— те избегнут пути, по которому непреклонная и жестокая смерть
Влечет [свои жертвы] к месту сожжения трупов.

Библиотека "Руниверс"

6

Назначенного срока границ не перейти; здесь нет таких, кто [мог бы] пережить,
Уйти, спастись, избегнуть смерти;
[Коль скоро] богатство ты скопил большое, раздай [его]! —
Ведь завтра «длин-длин» раздастся звон [погребального барабана].

7

[Подобно тому, как] ночь каждодневно [уносит] солнце — меру обилия света,
[Так точно] смерть, отмеряя, поглощает дни твоей жизни.
[Так] будь же преисполненным милости и творящим добро;
Нет тех, кто, родившись, бессмертными были бы.

8

Большое богатство [тех] хвастливых глупцов, которые,
Не думая [о своем назначении и о смысле и цели своего существования], говорят: «Мы богатые люди»,—
Подобно молнии в ночи, которая, разверзнув черную тучу,
Появляется и [затем] бесследно исчезает.

9

Он не ест, свет [славы] не исходит от него, он не совершает великих, достойных похвалы деяний,
Он не устраняет тоски [своих] грустных дорогих друзей и ближних,— и если
[Он, живя так], хранит [свое] богатство [и] не раздает его,
То напрасно; «О! О! — [о таком человеке] будут говорить, — он потерял [все]».

10

Не одеваясь, не питаясь, умерщвляя свое тело, они, [однако], не совершают бессмертных подвигов [4];
[Никому ничего] не давая, приобретая и копя, они [неизбежно] потеряют [все],
О властитель горной страны, достигающей облаков! [5]
[Ведь] примером [такого образа жизни является] пчела, которая живет, [все время] собирая и копя.

Библиотека "Руниверс"

11

Помня, что старость [все равно] придет, мудрецы
[еще] в юности уходят от мирской жизни;
[Но] те, кто наслаждается преходящей, не знающей искупленья
дурных деяний [прежней жизни] юностью,
Будут [вскоре] печально
Подниматься [со своего ложа], опираясь на посох.

12

Узы дружбы порвались,
Исчезла привлекательность женщин, ослабли путы любви;
Загляни внутрь [себя] и спроси: от [прожитой тобой]
полной наслаждений жизни какая-либо польза есть ли?
[В ответ на это] голос раздастся, подобный [голосу,
донесшемуся] с затонувшего судна.

13

С заплетающимся [от старости] языком, с шамкающим,
беззубым ртом, изможденные, бредущие,
опираясь на палку —
Они те, чьи [тела] могут вызывать у других лишь презрение
[и насмешку];
Они те, кто, затворясь у себя в доме, с глазами, [все еще
полными вожделения], блуждают по пути
чувственных наслаждений,—
Для таких нет пути [счастья и] покоя.

14

[И такое] страдание [будет уделом] тех, [кто] сейчас чувствует
Слабое [и безвольное] влечение к женщине,
Которая, когда [наступит] время, [возьмет] в руки палку
своей матери
[И] будет, сгорбившись, бродить, ковыляя, тряся головой и
опираясь на посох, [пока не] упадет и не умрет.

15

Женщина, которая была мне матерью, меня здесь оставив,
Ушла вслед за своей матерью, [та же ушла вслед за той],

Библиотека "Руниверс"

Которая была матерью ей: так мать за матерью вслед идет —
Вот что [нам] дает этот мир.

16

У мудрецов нет радости [юности, радости], которая кратка
И подобна [радости] ягненка, объедающего свежую траву и
Молодые листья с ароматной гирлянды, свешивающейся перед [ним]
С руки жреца, приносящего в жертву животных в месте, где исполняется неистовый танец [Сканды][6].

17

Плоды всех плодовых деревьев росой увлажненного сада опадают и гибнут — так и юность;
[И] женщину, чьи глаза столь сверкают,
Молниям уподобляясь, ты не желай:
[Ведь] скоро и она подслеповатой будет и согбенной.

18

«Каков [ваш] возраст? Состояние [ваших] зубов каково?
Два блюда вы [все ль еще] едите?» —
Так, рядом [вежливых вопросов] побуждаемые к глубоким размышлениям,
Мудрецы не думают о состоянии [своего] тела.

19

Не говорите: «Мы [еще] молоды, у нас [еще есть время для] хорошей кармы»;
Пока владеете богатством, вы [его] не прячьте и совершайте добрые деянья.
[Ведь] не только спелый плод, но и незрелый падает,
[Будучи скошен разразившейся] бурей.

20

Воистину, безжалостная смерть крадется и подстерегает жертву —
А потому, пока не поздно, бери [свою] котомку и спасайся.

Библиотека "Руниверс"

[Едва] родив младенца, мать [уже] рыдает, ибо [смерть]
его уносит,
И потому [всегда] ты помнить должен о коварстве [смерти].

21

Даже о тех, что появлялись на горе подобно
Луне в полнолунье, восседая на слоне, осененные
царским зонтом,—
На земле известно лишь то, что они умерли [7].
И нет [такого], кто б остался на земле, нет в этом мире тех,
кто спасся бы [от смерти].

22

Сияющее ярким светом солнце ежедневно всходит,
ведя счет дням [вашей] жизни;
И поэтому, пока [не] прошла [ваша] жизнь,
Творите добро,
Ведь никто еще на земле не остался.

23

Звуками свадебного барабана оглашается дом человека,
Для которого немного времени спустя, в то же время дня,
[И] там же [этот] барабан будет звучать как погребальный;
Зная [это], разум людей [мудрых], возвышенных пытается
найти путь к спасению.

24

Они идут и бьют [в барабан] один раз;
Немного погодя, остановившись, бьют в барабан снова —
хорошо гляди!
[И] когда [раздается] удар в третий раз, они
закрывают [его], зажигают огонь и уходят,—
Так умирающие уносят [с собою] мертвых.

25

Хотя [он] и видит, глупец, как родичи, громко рыдая,
Толпою несут мертвое тело к месту сожжения трупов,
[Но], женившись, «здесь есть [счастье], есть [счастье],
есть»,—[без конца повторяет].
«Дон, дон»,—отвечает [ему] барабан [погребальный].

Библиотека "Руниверс"

26

Когда душа ушла прочь, полностью свершив [свое] дело
И дав [телу в полной мере] испытать [все то хорошее и
дурное, что полагалось испытать по закону кармы]
этому кожаному мешку,
То не все ли равно, унесут ли [тело] прочь, обвязав
[его] веревками, или заботливо предадут [его]
Погребению, или бросят куда-нибудь, иль [отдадут] на
поругание многим.

27

Кто на [этой] обширной земле сравнится с [теми]
Обладателями высшей мудрости, которые, понимая,
Что тело — это [всего лишь один из] пузырьков, ежечасно
возникающих при сильном ливне [и тут же] исчезающих,
Твердо решили: «Мы прекратим это состояние зыбкости».

28

Пусть те, душа чья уз телесных не избегла,
от тела происшедший плод вкушают:
А тело человека подобно белой туче, что, спускаясь,
у склона горного блуждает,
Оно подобно туче, что, внезапно появляясь,
Вскоре, не оставаясь боле там, ту гору покидает.

29

Зная, что [все в этом мире] так же непостоянно [и преходяще],
как [зыбкая] росинка на кончике травинки,
Скорей же совершай деяния благие!
[Ведь еще] только что он стоял, он сидел — [и вот он уже]
упал и, пока ближние громко рыдали, умер;
[Вот все], что [может быть] сказано о человеке.

30

[Ни о чем] не спрашивая, приходят люди, как родственники
появляясь в доме, и [затем] молча уходят прочь —
[И], подобно птице, в молчании улетающей вдаль, [от которой]

Библиотека "Руниверс"

Остается лишь гнездо на дереве, покидают они своих близких,
Оставляя им [лишь] тело.

31

Те, кто, вследствие прежнего покаяния [людьми родившись
в этом рождении],
Добрых деяний не совершают,— те очень страдают,
[Стоя] у внешних ворот, [там их место]!
[Ибо внутрь] они войти не могут; и, глядя вверх, они
говорят: «Сколь счастливо живут те, кто внутри».

32

О глупое сердце! Не говори: «Мы проживем, желая
Богатства, [и] мы умрем, забыв о добродетели».—
Беспрестанно трудясь, ты будешь жить счастливо, но
Скажи, что будешь делать ты, когда дни счастья пронесутся.

33

Когда приходит время возмездия за содеянное в прежней
жизни [8],
Глупец тяжко вздыхает, [сетуя на жизнь], и ум [его]
гибнет [от отчаяния].
Те [же, кто], размышляя об этом, понимают, что [все
превратности этой жизни лишь] следствия [их] прежних
деяний,—
Те выходят за пределы смятения и неустойчивости и спасаются.

34

Когда же ты, [рождаясь], получаешь столь трудно достижимое
Человеческое тело — плод [добрых деяний, свершенных
в рождении прошлом],
То и в этом рождении, плод добродетели скорей стремясь
получить, [будь деятельным в совершении хороших
поступков],
Ибо твоя активность подобна соку, что течет из [стеблей]
сахарного тростника — сколь же сильно впоследствии [9]
[будет тебе] помощью [она]! Твое же тело будет
выброшено, подобно выжимкам его.

Библиотека "Руниверс"

35

Те же, кто, вовремя тростник тот выжав, получают сахара
кристалл [— активности своей прекрасный плод][10],
Те, не печалясь, легко тоску свою смиряют, когда сухие,
выжатые стебли их тел сгорают, сложенные в кучи;
[И так] активно действуя, трудясь, плод [своего] телесного
существованья получают[11];
Когда же смерть приходит, [то] они тоски, происходящей
от привязанности [к телу][12], не ощущают.

36

«В тот день ли? Иль в этот? Да когда же?» —
[Так о времени прихода смерти] не вопрошая, помысли
[лучше о том], что [за тобою] стоит она,
[все время ожидая];
И зная это, [все] дурное отринь и, насколько
Хватит сил, будь привержен добродетели великих мудрецов.

37

Рождение человеком — великий плод [благих деяний,
совершенных в рожденьях прежних];
Когда подумаешь [об этом, то увидишь], сколь много
сделать можно, [человеком ставши];
Однако не совершай того, что для ладно сбитого строения
тела [твоего] послужит, [а свершай] такие
Деянья, плод [которых лишь] в [небесном] мире [рожденья
будущего твоего] вкушаем будет.

38

Ничтожно малое баньяна семя, вырастая,
[Становится громадным деревом], что тень дает большую,—
Таков же плод добродетели, [который], хоть сам и мал,
Когда в людей достойных руки попадает, [то] сжавшиеся
в малость небеса [в себе] скрывает.

39

[И] всякий день они, дня нового приход увидев, [сущности]
того не понимают;
[И] всякий день о дне грядущем «он впереди еще» они
твердят;

Библиотека "Руниверс"

[Но] всякий день, день, [ими] проведенный, [неизбежно]
отходит к сумме дней их жизни, [уж прожитых],
Они ж [того] не понимают, дни [впустую] тратя.

40

[Неужели], сокровищем [своей] чести пожертвовав,
Я буду жить в позоре униженья, которое зовется
Нищенством [13],— даже если, бесчестием питаемо,
Будет это тело жить долго, с силой [и здоровьем]
не расставаясь.

41

[А эти] мудрецы, [рассыпающиеся в похвалах молодым
женщинам и] восклицающие: «О прекрасная в своей
простоте и безыскусности, [с лицом] цвета манго!»,—
Они не думают [о том, сколь] хрупким является [это]
вместилище;
Да ведь если у тела порвется кусочек кожи [величиной]
с крылышко мухи,
То [ему уже не будет] нужно [ничего, кроме] палки, чтобы
отогнать ворон от трупа!

42

И если тело является прекрасным лишь благодаря своей
внешней оболочке, этой верхней одежде из кожи,
Со многими отверстиями, [оболочке], скрывающей лживость
[и фальшь того, что внутри, — то],
Не говоря [слов] любви, [происходящей от этой же]
внешней оболочки,
Скрывающей иллюзорность [и внутреннюю пустоту],
рассматривай тело только как мешок, извергающий яд [14].

43

[Да разве когда-либо] исчезнет нечистота [тела], которое
мудрецы [легко] покидают, зная, что там, где пищеварение,
Всегда будет смрад, [даже если] жевать бетель.
[чтобы отбить дурной запах изо рта, или]

Библиотека "Руниверс"

Ради ложной внешней красоты
Увить голову гирляндами [ароматных] цветов?

44

«[Они] — лилии, [плавающие] в прозрачной воде, [глаза их, как
две] сражающиеся рыбы[15] [в чистом] источнике,
их взгляд — это острие копья»,—
[Так] говорят [о женских глазах эти] слепые и низкие люди,
чтобы смутить [меня, но разве от слов их] покину я
[путь добродетели]?
Нет, зная, что истинная природа глаз подобна [природе] плода
пальмового дерева, мякоть которого извлекают после
того, как выпита чистая вода[16],
Я буду [продолжать] следовать путем праведности.

45

[Да] разве покину я [путь аскезы и воздержания, из-за того],
что низкие и невежественные люди будут смущать
[меня], описывая прелести женщины и восклицая:
«[Их] зубы — это жемчуг, это нераскрывшиеся
бутоны жасмина!».
Нет, я [смотрю и] вижу, как эти зубы [вперемешку с]
костями валяются, разбросанные на месте
сожжения трупов, дабы все могли их видеть,—
[И] я буду [продолжать] следовать путем праведности.

46

Внутренности и жир, кровь и кости,
Да сплетенная с жиром кожа,— а внутри мясо, слизь
и грязь — [вот что такое тело, не так ли?]
Чем же [тогда является] обитающая внутри этой [нечистой
плоти] женщина,
Голова которой увенчана гирляндой из свежих цветов?

47

[И этот] сосуд, достойный [лишь] отвращения, [сосуд],
в котором [разные жидкости] перемешиваются,
переливаются и сочатся из девяти наружных отверстий
органов чувств[17],

Библиотека "Руниверс"

Глупцы называют женщиной, с прекрасными плечами,
с руками, унизанными браслетами!
[Но они говорят так лишь потому, что их] глаза ослеплены
[блеском] черной кожи [18],
Обтягивающей сверху [этот сосуд, наполненный нечистотами].

48

Они не знают истинной природы [тела];
В восторге ласкают они тело [женщины, натирая его]
сандаловой пастой и [украшая] цветами.
Глупцы! Иль не видят они, что когда колесница плоти остается
без оси [души, то прилетают] стервятники
со своими подругами и,
Толпясь, ворошат и клюют [гниющие останки] [19]!

49

Люди видят головы мертвецов с зияющими [провалами]
глазниц — грудь видящих [их] ужасом объята,—
[И мертвых черепа], живущих предостерегая,
Вещают [им], широко улыбаясь [рта безгубого оскалом]:
«Ты [твердо] стой на жизненном пути, ибо [лишь в этом]
телесного существования ценность».

50

Так улыбаясь, мертвых черепа [и вызывают отвращенье]
и пугают
Тех, кто возвысившимся в жизни себя мнит, гордыню их
смиряя;
[Но] те, кто от нее [уж] излечились, видя их [без мяса
и без кожи]
И говоря: «Вот сущность [тела] какова»,— себя уж боле
сущностью не мнят.

51

Когда свет возникает, исчезает тьма, — так
Пред аскезы покаяньем исчезает ранее свершенный грех!
Когда ж иссякнет масло [в] лампе, темнота наступит, — так,

Библиотека "Руниверс"

Когда ранее свершенные деяния благие иссякают, зло [их место занимает].

52

Великие люди исполняют свои обязанности[20],
Размышляя о непостоянстве [всего существующего], болезни, старости и смерти;
Те же, кто там о грамматике и астрономии[21] бормочут,
[Мудрецами мня себя,— те не умнее, чем] глупцы среди безумцев.

53

Мудрецы, спокойно глядя на непостоянство таких вещей,
Как дом, юность, привлекательность и красота, как положение, богатство, сила,
К продленью жизни [краткой] не стремятся,
[Но], отрешившись от всего земного, покаянью предаются, [тем] себя спасая.

54

[Глупцы] несчастные, столь много дней испытывая горе,
[Все ж] жаждут радости единого [хоть] дня.
Мудрец же, зорко глядя, за радостью страданья видит
И полное спокойствие находит, [лишь счастливой] домашней жизни путь покинув.

55

Не проведя ли время юности напрасно, ныне
Прихода старости с болезнями [я жду]? О разум[22] [мой]!
Решение приняв, со мной возвысься, не колеблясь [боле];
Пойдешь ли ты [туда, где] праведности путь достигнут нами [будет]!

56

Надевшему на себя ярмо брака, очень трудно сбросить [его],
Даже если нет детей [у жены] и превосходных качеств [нет].

Библиотека "Руниверс"

Мудрецы в прошлые годы [знали], что брачующийся несчастье
навлекает на себя,
И по этой причине женитьбу и ужас [словом одним] называли[23].

57

Когда страдания увеличатся [настолько, что им] трудно
[Будет] противостоять, [и когда могут] быть нарушены обеты,
данные людьми в приливе активности,—
[Тогда] сильные духом, отринув все эти горести
И выполняя правила праведного поведения, [пребудут в]
блаженстве.

58

Долг мудрецов не только [в том, чтоб] терпеливо [и спокойно]
Переносить презрение [других], но [в том еще, чтоб],
Относясь к ним с состраданьем, говорить им:
«Презренье к нам — деяние [такое], от какого [после смерти]
вы в ад падете, в пламени сгорая!»

59

Человек, обладающий способностью сохранить себя,
Оставаясь невозмутимым на пути правильного поведения и
Сдерживая страсти и плотские желания пяти органов чувств,
имеющих своими отверстиями отверстия тела[24], рот,
глаза, нос и уши,
Неизбежно конечное освобождение обретет.

60

Те люди, что жалки и низки, об отреченье неспособны
мыслить[,
И, [даже] видя, как страданье возрастает, [они все]
наслажденья жаждут.
Возвышенные ж, видя неприятное в приятном каждом,
Не ищут обладания приятным.

61

[Люди] проходят, оказывая [нам] уважение,— пускай их
проходят!
[Люди] проходят с пренебрежением, попирая [нас] ногами,—

Библиотека "Руниверс"

[Нам все равно], пускай проходят! Благо мудрецов [в том,
что они не чувствуют] горячего гнева
[Даже тогда], когда навозная муха взбирается [к ним]
на голову.

62

Когда несчастие приходит и страданья, возрастая,
никак не могут быть устранены,
То люди те, которых разум на завершенье начатого был
направлен,
Видя все [зло], которое перенести им не под силу,
Свою приятную [и полную] негибнущих достоинств жизнь
покинут разве?

63

Тот человек, который, не сдерживаясь, сыплет изо рта слова
[гнева],
Беспрестанно сжигает себя; мудрецы же,
Беспрестанно внимающие [чутким] слухом [своим], никогда,
[Даже] будучи в гневе, гневного слова не скажут.

64

Мудрецы не приходят в ярость, [и лица их] не покрываются
испариной,
Когда люди, стоящие бесконечно ниже [их], спорят [с ними]
и говорят дурное.
Низшие же, будучи весьма озабочены тем, [что о них
говорят], очень переживают, приходят в отчаяние, орут
на весь [город] и,
Мечась, [как безумные, падают], на столбы натыкаясь.

65

[Лишь] воздержанье юноши — [истинное] воздержанье;
[Лишь] бедняка даянье [приносит] плод в рождении грядущем,
А истинным терпеньем будет лишь терпение того,
Кто обладает силой все перенести.

Библиотека "Руниверс"

66

[Благородные люди] терпеливо переносят [бранные и] оскорбительные слова,
Подобно камням сыплющиеся [из] уст ничтожных людей на виду у всех,
Смиряя себя своим благородством, подобно кобре,
Которая сжимает раздувшийся капюшон, как только [на него упадает] священный пепел[25].

67

Непротивленье тем, кто, став врагами, свою вражду [упорно] затевают,
Бессилием не называют мудрецы;
Когда ж другие люди их невыносимо обижают и причиняют зло,
Они [в ответ] тем людям зла не причиняют,— [и в этом] благо [и заслуга их].

68

Гнев человека низкого, сколь долго бы ни бушевал,
[Все дальше] растекается, [не умеряясь];
Гнев [же] достоинствами наделенных сам себя смиряет,
Как жар воды, [что остывает] после варки пищи.

69

Благие люди знатного рожденья не только не стремятся [ответить] злом за зло,
Что может в результате заблуждения[26] родиться,
Но сами же оказывают помощь тем [низким и неблагородным людям],
Которые, не помня об оказанных благодеяниях, им много зла приносят [постоянно].

70

Ведь нет людей, что сами укусили бы собаку
В ответ на то, что та [их] искусала, разъярившись;—
[И разве] будут [мудрецы] тем низким возражать,
Которые их оскорбляют недостойно?

Библиотека "Руниверс"

71

О властелин страны прекрасной, где гирлянды водопадов
[стремятся с] гор, овеянных прохладой!
С невежественным человеком ни о чем не спорь.
Невежа, коль будешь спорить [с ним], слова твои переиначит,
[Поэтому сочти за] благо там, где можно, от [глупца]
бежать, с ним не вступая в споры.

72

Когда те люди, неровня по разуму тебе,
В лицо тебе бросают оскорбленья, стерпи спокойно;
Иначе не воздаст тебе хвалы молва людская
И даже с порицаньем отнесется.

73

Если люди знают результат слов, то разве не хуже для них
Сладкие слова приятно говорящих врагов,
Нежели горькие слова [упрека], сказанные друзьями,
О властитель прохладной прибрежной страны у вздувающегося
[волнами] моря, [где вокруг] каждого цветка жужжат
прекрасные пчелы!

74

Те люди, что, смиряясь, знают [то], что знать необходимо,
И опасаются [того], чего страшиться [дóлжно],
Мир радуют и жить способны, радуясь [тому], что им дано, —
[Такие] не страдают никогда.

75

Коль двое дружат, в разногласия друг с другом не вступая,
[И] если [вдруг] один сомнительно себя вести начнет
[По отношению к другому, то другой] пусть терпит
до тех пор, пока возможно;
[А] если [этого] перенести не сможет, то [пусть]
без брани [сам] уходит прочь.

Библиотека "Руниверс"

76

И если [друг] тебе доставит неприятность, считая,
Что приятное он сделал, то ты смирись,
Лишь на себя ропща, и не бросай того, с кем был ты близок,—
[Ведь даже] зверя тяжело оставить, о властелин лесной страны!

77

Великие не переносят ли [с терпеньем от тех, кто]
Дружбу их снискал большую, то, что [перенести] столь трудно,—
О властелин страны прекрасной гор с журчащими ручьями!
Не редки ль близкие друзья у тех, кто совершает добрые деянья?

78

Иссохнув даже [от нужды и] сильно голодая,
О бедности своей тем недостойным говорить не нужно;
[Лишь те], кто отрешиться от себя не могут, об этом говорят
Своим друзьям, которые [свою] нужду скрывают сами.

79

И даже если низкое предстанет тем, что дарует наслажденье,—
От наслажденья прочь беги!
И даже если наслажденье бесконечное узришь, о властелин страны потоков горных,
[Знай],— лучший путь — [тот путь], где нет порока.

80

И даже если гибнешь сам, не помышляй о гибели достойных;
И даже если плоть твоя [от голода] погибнет,— от недостойных пищи не приемли;
И не произноси ты слова, смешанного с ложью,
Даже если за это получишь землю всю, что небом осенена.

81

Страх велик, наслаждение от этого кратко;
Вечно [угроза, что] если узнают [об этом], то казнят [по приказу] царя;

Библиотека "Руниверс"

Прямо в ад[27] ведет [это], и потому,
О стыдливые люди, другого жены не желайте!

82

Добродетели, славы, величия, дружбы — [всех] этих
вещей четырех
Те лишены, кто жен других людей желают;
Тех людей удел лишь ненависть, бесчестье, стыд да страх —
[Вот какие] четыре вещи им присущи.

83

Когда [он] входит [к ней, его сопровождает] страх,
когда уходит — страх;
Когда блудит [с ней] — страх, а прячется когда —
все тот же страх;
Ведь [это] постоянно ему приносит только страх;
Так почему же страх ему не помешал проникнуть
в дом соседа?

84

Если увидят — [на дом] бесчестие [падет], а если
попадется — ноги́ лишится;
И когда прелюбодействует он позорно, [его обуревает] ужас
перед адом[28];
[Коль знаешь, что] муки [за этим] последуют, о распутник,
скажи мне:
От чего удовольствие ты получаешь?

85

Те же, кто в прежнем рожденье[29], неправедно
с ничтожными людьми общаясь,
С [молодыми] прекрасногрудыми женщинами обнимались и
В неистовстве на жен других людей бросались,—
[в] рожденье этом[30]
Евнухами[31] став, танцуя, себе пропитанье добывают.

Библиотека "Руниверс"

86

И зачем человеку смотреть на жену другого,
В то время как [у него самого] есть хозяйка дома —
Нежная и любимая жена, которую он берег, на которой женился,
Спросив [у астрологов о благоприятном] дне и [возвестив об этом] барабанным боем, дабы многие знали?

87

Удовольствие человека с непостоянным сердцем, который в неистовстве обнимает жену [своего] соседа,
В то время как сосед угрожает оглаской,
А родные трепещут от страха и в отчаянии пребывают,—
Подобно [удовольствию] того, кто щекочет голову кобры.

88

Если сильный болен любовью, болезнь не выходит наружу,
Она не распространяется, заражая многих людей;
О, [хоть] это и жестоко, он молчит, опасаясь позора
Пред лицом своих недругов [злых], и болезнь внутри затихает.

89

И стрелы, и пламя, и жаркие солнца лучи,
Хоть ранят и жгут, оболочку наружную только сжигают;
Вожделенья же надо сильней опасаться,
Ибо жжет [оно] душу, ее опаляет, терзает.

90

От страшного багрового огня, что вспыхнет [вдруг] в деревне,
Спастись возможно, окунувшись в воду,— любовь же
Будет жечь, хоть в воду [от нее] бросайся,
Любовь сожжет, хоть на высокий холм взойдя, там [от нее] скрывайся.

91

Для тех людей, кто обладает свойством давать [другим], что может, с открытым и смягченным сердцем,

Библиотека "Руниверс"

Во времена лишений
Так же, как и в процветанье,
Дверь рая [32] не закрыта никогда.

92

Впереди — ненавистная старость и день [твоей] смерти,
Позади — болезнь, что гордыню смиряет;
Не возносись, не привязывайся [к благам], ешь сам
и [раздавай] другим,
И [ничего] не прячь, пока имеешь.

93

Трясясь от страха [бедности], они страданий тех, кто
прибегает к ним, не облегчают,
[И понапрасну,— ведь] во времена притока [богатство]
притекает [все равно], хоть ты им пользуйся
и раздавай [его].
Когда ж благая карма [33] иссякает,
Богатство все равно уйдет, [тебя] покинув, хоть [будешь]
ты, скупясь, все за него цепляться.

94

[Сам] ежедневно наслаждаясь пищей, [другим] давай сколь
можешь —
Хотя бы риса малое зерно;
Про тех, [кто в прежнем воплощенье] не давал, молва гласит,
что [в этом воплощенье] на суше, [опоясанной]
глубоким морем,
Они суть те, чьи пусты очаги.

95

Об этом воплощенье и ином [34] помыслив, каждый [должен]
Давать, сколь может; если ж из-за бедности [своей]
Давать не сможет [вовсе, пусть] не нищенствует все же,—
[И тогда его заслуга] в два раза [более заслуги] даянья будет

Библиотека "Руниверс"

96

Те, кто живут и из-за щедрости своей любимы многими,—
подобны плоды обильно приносящей пальме,
Что в центре города растет внутри ограды, возведенной
вкруг места жертвенного;
Те же люди, что стремятся [лишь к] богатству [своей] семьи
и трапезу [с другим] не разделяют,
[Подобны] бесплодной пальме, [растущей] в месте,
где сжигают трупы.

97

О повелитель прохладного побережья великого моря,
Где зловонье гниющей рыбы заглушается ароматом цветка
пунней[35]!
[Скажи]: чем спасся бы мир,
Если б даяния благие не совершались даже тогда, когда
в пору дождей дожди не идут?

98

Долг человека, насколько возможно давать без возврата тому,
возвратить кто не сможет,
И не отказывать в даянии тому, кто руки протянул
для полученья лишь, не для возврата;
О ты, прохладного прибрежья [волнами] вздувшегося
моря повелитель!
Даяние с отдачей носит имя ростовщичества.

99

[Давая мало], не говори: «Это крайне мало, это — ничто».
На многих распространяй [твоего даяния] благо;
[Ведь] постепенно [от даяний малых] полниться будет
[плод] твоих заслуг, тому подобно
Как от двери к двери [малыми] подаяниями [полнится]
кружка нищего.

100

Барабана грохот за катху[36] [все] люди слышат;
Грома удар людям за йоджану[37] слышен;

Библиотека "Руниверс"

Слава же тех превосходных, что [даяния] свершают,
По всем трем мирам[38] разносится [громогласно].

101

Средь многочисленных коров теленка малого оставьте,—
Он [все равно] свою отыщет мать;
Такая ж есть способность у деяний древних прежних —
[Способность] их свершившего найти.

102

Ведь молодость и красота, богатства блеск и почести [земные]
[Все] вместе не бывают; [потому] у человека, который, видя это,
Ни одного деяния благого не свершает,
Жизнь существует [только] вместе с телом и [с ним же] гибнет.

103

[На свете] нет таких, кто б не желал благополучья,
Однако каждому его пути согласно отмерено бывает наслажденье;
[На свете] нет таких, кто мог бы сделать круглым плод дерева вилам[39]
Иль дерева калам[40] плод черным.

104

Даже святой существующее отринуть не волен;
И то, что получено [нами], иным быть не может;
Нет таких, кто создал бы дождь в бездождье
Иль прекратил его обилие, когда оно наступит.

105

Те, кто подобно статной пальме возвышались,
Величие утративши, сожмутся в крупицу проса;
Подумай ты [об этом], и поймешь: не что иное,
Как плоды деяний старых[41], [этому причина].

Библиотека "Руниверс"

106

[Спокойно] умирают те, кто осознал плоды глубокого
и мудрого ученья,
А неучи,— [те] радуются жизни.— Почему, не хочешь ли
узнать? —
У неучей внутри сознанья сока нет, поэтому
И смерть обходит их, считая высохшей, пустой соломой.

107

Когда те, чьи сердца мучимы острой нуждой,
на виду у всех
Бродят вдоль длинных улиц, [прося подаянье], то [знай],
О властитель прохладной прибрежной страны, где в волнах
резвятся лебеди, разрывая лепестки адамба [42],
Это — плод их деяний прежних.

108

Они не невежды, но хотя и знают они то, что следует знать,
Все ж [душе своей] вред причиняют дурным [поведеньем].
И тут ты найдешь результат их прежних деяний,
О властитель прохладного брега обширного моря,
где легкий ветерок напоен ароматом лилий!

109

На земле, [опоясанной] стекшимися водами, никто
ни в какой мере
Не желает плодов дурного, а желает благих плодов;
Но желают они или не желают,— невозможно
Избегнуть того, что [предназначено] к существованью.

110

Они не убывают, не растут и [своего] порядка не меняют;
В тяжелый час опоры не ищи в них,
[В тех] знаках, что начертаны деяньем прежней жизни [43],—
А потому к чему печалиться в час смерти?

Библиотека "Руниверс"

111

На свете никто [ведь] не [сочтет] проступком, коль,
[в просьбе] отказав,
«Нет» скажешь; но если [человек] желаньем мучится
и ты ему, [дразня],
[Предмет его желания] покажешь и убежишь,— [такой обман
страшней], чем преступленье тех, кто отвергает
[Для них же] совершенное добро, о женщина с руками,
унизанными браслетами!

112

Ни достойные, ни недостойные люди никогда [ничего]
из природы своей
Не теряют,— ведь сахарный тростник
Не станет горьким, кем бы он ни был съеден,
А плод маргозы остается горьким, даже если он вкушен
богами.

113

Во время процветания [у человека] близких много,
Как звезд, что движутся вверху, на небе;
Когда же наступает [для него] несчастья время,
о властитель страны влажных холмов,
Совсем немного тех, кто скажет: «Мы — близкие [его]»!

114

Тот, кто достигнет той из трех вещей, что в бесконечности
вселенной существует и расположена посередине,—
Тот и двух крайностей достигнет;
Не знающий средины чувствует [лишь му́ку],
Подобную страданью [человека, которого] в котел кипящий
бросят.

115

Каков бы ни был теленок, [за него хорошую] цену получат,
[коль от] хорошей телки [он рожден];
[Так же] и неучей слова цениться будут, коль они богаты;

Библиотека "Руниверс"

Слова же бедняков подобны плугу во время засухи,
Что только по поверхности скользит [напрасно, вглубь] нейдя.

116

Себя не обуздавшие себя не обуздают, хоть изучи они подробно истины науку.
О ты, глаза чьи велики!
Так тыква дикая не может горечи своей утратить,
Хоть с солью, маслом, молоком и простоквашей и с пряностями ты ее вари.

117

Тех, кто вас презирает, вы в лицо презрите!
Что [еще] с ними делать? О властитель прибрежной страны,
Где рощи, [увлажненные брызгами] вздувшихся волн [прибоя], напитаны ароматом [прекрасных] цветов пунней!
Ведь то, чему случиться должно,— [неизбежно] произойдет со всеми.

118

Коров хоть много видов существует,
У молока, которое дают, нет видов никаких, оно одно;
Подобно молоку путь добродетели по сущности своей един,
Подобно же коровам здесь существует много разных мнений.

119

Кто в [этом мире] избежал молвы и в жизни кто не преуспел усердьем?
Кто [в] середине [жизни] не познал [всей] горечи [ее]?
Кто в смерти час богатством наслаждался?
[Так спросишь ты], когда [о том] помыслишь.

120

С людьми лишь ими совершенные деяния уходят;
Ищи, где хочешь, кроме [них] нет ничего иного;

Библиотека "Руниверс"

А тело, что так украшают и лелеют люди, [вовсе] бесполезно,
Когда смерть, захватив [его], [с ним] прочь уходит.

121

Места сожженья трупов полнятся телами [тех] людей,
которые, не приобщившись отреченья,
В [пучине] горести [мирской] погрязли;
И животы [этих] невежд, чей дух [столь] извращен,
Лишь кладбищами для зверей и птиц [послужат].

122

Те, кто ловили и держали в клетках
Перепелов и куропаток слабых, [привольно] живших до того
В чащобах диких, наполненных жужжанием жуков, —
Те [сами] в рабство попадут к [своим] врагам
и в тяжких кандалах, на них надетых, бесплодную
мотыжить будут землю.

123

Когда наступит час [возмездия за] прежние деянья,
К тем, кто любил есть крабов, отрывая [от них клешни],
Жестокая проказа явится, и ссохнутся ладони
Подобно раковинам, пальцы же сгниют и отвалятся.

124

Ведь вещи, что [по мягкости] подобны маслу, с пламенем
огня сближаясь,
Сгорят, расплавятся, страданье причив себе [при этом];
Так, извращая [существо свое], деяниям жестоким предаваясь,
портятся [все], даже самые благие,
Когда сближаются они с свершающим жестокие деянья.

125

Дружба великих людей подобна месяцу младому, что
постепенно,
День ото дня все прибывает, близость же мелких людей

Библиотека "Руниверс"

Подобна месяцу на ущербе,
Что, неуклонно сокращаясь, исчезает.

126

Ты, что сближаешься [с людьми дурными], считая, что
они благие люди!
О сближающийся, слушай! Ты, с ними в близости не
встретя честности [и правды],
[Уподобляешься] тому, шкатулку кто раскрыв, там благовония
найти предполагает,
Находит же змею.

127

Разве один человек в состоянии познать
Внутреннюю сущность другого? Послушай же,
о властелин страны холмов,
[Которые] сверкают драгоценными камнями!
Мысль человека — одно, дела ж его — другое.

128

Не обольщайся дружбой тех, которые,
не чувствуя к тебе расположенья,
Лишь внешне в изобилии выказывают знаки дружбы,
корыстную в виду имея цель;
О властелин страны цветами изукрашенных холмов, что
размываются потоками воды бурлящей!
[Такая дружба лишь] смутит [твой] дух.

129

Подобно тому как любимый сверкающий меч, в руки
врага попадая,
[Своего прежнего хозяина] тотчас же поражает,—
В руках невежд богатство все заслуги,
что в двух мирах накоплены, уничтожает,
А потому прочь от таких невежд бежать — благая карма.

Библиотека "Руниверс"

Удел домашней жизни не покинув,
Доколе ты, о сердце, будешь жить, детей желая страстно?
Ведь кроме сотворенного добра, сколь мало б ни было оно,
Для существа живого нет плода иного.

[1] *Nālaṭiyūr,* with introduction, translation and notes by G. U. Pope, Oxford, 1893.

[2] [Кушаньями шести видов вкуса]; aṟu cuvai — шесть вкусов (пищи, питья): горечь, соленость, сладость, терпкость, кислота, острота.

[3] maṟu cikai nīkka — «привередничать в выборе пищи», «отказаться за столом от еды».

[4] Т. е. живут, как аскеты, не совершая при этом подвигов аскетов.

[5] Традиционная тамильская классификация ландшафта, условно совпадающая с делением древней страны на области, в которых преобладает соответственно тот или иной ландшафт, дана в *Тольхаппийям* (tolkāppiyam) — самой ранней из дошедших до нас тамильских грамматик:

«Страна лесов [густых], предводительствуемая Вишну,
Страна темных туч, предводительствуемая Муругой,
Страна приятных вод, предводительствуемая Индрой,
[И] страна обширных песков [прибрежных],
предводительствуемая Варуной, называются соответственно *муллай, куриньжди, марудам, нейдал* и описываются
в вышеуказанном порядке».

(гл. III, 5, 3)

(Перевод сделан по изданию: P. S. Subrahmanya Sastri, *Historical Tamil reader,* Annamalai, 1945, p. 3). В некоторых источниках к этим «странам» прибавляется pālai — «пустынная область» (см. *cilappatikūram,* II, 65—66). Вместе они и составляют пять родов ландшафта — aintiṇai. В древней тамильской лирической поэзии поэты помещали своих героев в ту или иную область в зависимости от образа переживаний и характера действия. Здесь, возможно, «властитель горной страны» — царь из династии Чола.

[6] Сканда — одна из манифестаций бога Шивы. Здесь имеется в виду принесение в жертву ягненка.

[7] Т. е. о том, что они жили, известно лишь из их надгробной надписи.

[8] Или: «Когда наступает время пожинать плоды содеянного в прежних воплощениях».

[9] Т. е. в будущем рождении.

[10] Активность подобно соку переливается в будущее рождение; кристалл сахара — это плод активности, получаемый в будущем рождении.

[11] Т. е. они используют все возможности, которые дает им воплощение в человеке, для совершения благих деяний и для получения от них плода в будущем рождении.

[12] Т. е. от привязанности к материальным объектам.

[13] Нищенство считается у джайнов позором.

[14] Очевидно, имеется в виду капюшон кобры.

[15] Сражающиеся рыбы — очень сложный образ; сражаясь, две рыбы поворачиваются друг к другу головами и, если смотреть на них сбоку, напоминают два глаза (или, наоборот, два длинных глаза напоминают двух сражающихся рыб).

[16] Не вполне спелый плод пальмового дерева содержит чистую прозрачную жидкость, освежающую и приятную на вкус: выпив ее, из плода извлекают мясистые зернышки, которые также идут в пищу.

Библиотека "Руниверс"

[17] Это два отверстия органов осязания (mey, скр. sparśa); отверстия genitalia и anus'а (с последним было связано представление о циркуляции тонкой материи жизненной силы вдоль позвоночного столба); отверстие органа вкуса — рот (vāy, скр. rasa); два отверстия органа восприятия формы — глаза (kaṉ, скр. rūpa); два отверстия органа восприятия запаха — нос (mūkku, скр. gānuna); два отверстия органов восприятия звука — уши (cevi, скр. śabda).

[18] Здесь имеется и переносный смысл: гладкая, блестящая кожа женского тела — это та черная завеса, которая скрывает его истинную природу от глаз глупцов.

[19] В древности джайны не сжигали своих покойников, а оставляли трупы в неглубоких ямах.

[20] Речь идет о *дхарме* — религиозном долге, связанном с общественным положением человека и его интеллектуальным уровнем, которые в свою очередь зависят от его прошлых деяний, кармы. Здесь может идти речь как о правилах жизни джайнского аскета, так и о религиозных обязанностях.

[21] «Грамматика и астрономия» здесь, может быть, употребляются в более широком смысле как «всякие науки» или «наука».

[22] neñcu — Поуп переводит как «душа», «дух».

[23] kaṭi — «женитьба», «ужас».

[24] Т. е. отверстия полового органа и anus'а.

[25] Священный пепел — зола от сгоревшего коровьего навоза, которую накладывают себе на лоб шиваиты.

[26] Концепция такова, что высокие люди совершают дурные поступки только вследствие ошибок, т. е. ненамеренно.

[27] kumpi — один из адских миров, где грешники поджариваются в печи для обжига глиняных горшков.

[28] nirayam.

[29] ummai.

[30] immai

[31] ali — «гермафродит».

[32] āṇṭai.

[33] viṉai — «карма».

[34] maṟumai.

[35] *Alexandrian laurel.*

[36] kātam — мера длины, ок. 8 *км.*

[37] yōcaṉai — мера длины, ок. 16 *км.*

[38] Три мира — подземный мир (pātāḷam), средний мир, земля (mattiyam), и небесный мир, рай (cuvarkkam).

[39] *Feronia elephantum.*

[40] *Carissa sarandas.*

[41] viṉaippaiyaṉ.

[42] aṭampam (*Conovolvulus grandiflorus*) — ползучее растение.

[43] poṟi — то, что начертано на лобовой кости человека еще до его рождения, предначертание.

Библиотека "Руниверс"

ГЛАВА II

НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД ТАМИЛЬСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

(Основы древнеиндийской гносеологии и изложение материалистического учения *адживака* в тамильской эпической поэме *Манимехалей*)

0.1. В течение по крайней мере четырехсот лет существования тамильской литературы в ней было в той или иной форме выражено весьма много общих идей этического, теологического, а порою и общефилософского порядка. Более того, как известно, там создавались целые специализированные комплексы этических и культовых поэм, а ряд весьма отчетливо выраженных философских мыслей мы встречаем даже в древнейшей и сугубо светской части тамильской литературы, каковой являлись лирические антологии и поэмы III—V вв. н. э. В то же время на юге Индии существовала богатейшая философская литература на санскрите (прежде всего) и пракритах, не только имевшая широкое хождение среди образованных тамилов, но и созданная в основном самими тамилами. И тем не менее мы не можем говорить о собственно тамильской философской литературе даже при наличии оригинальной тамильской философской мысли в нефилософских произведениях и при наличии чисто философских произведений на санскрите,— не можем, пока не встретимся с первым конкретным фактом появления самостоятельного произведения или, по крайней мере, самостоятельной части какого-либо литературного произведения, специально и целиком посвященных общефилософским вопросам, написанных на тамильском языке и не являющихся переводом или близким к переводу пересказом. С точки зрения индологии весьма показательно, что впервые с такого рода фактом мы встречаемся не в джайнской этической и не в шиваитской культовой литературе, а в тамильских раннесредневековых эпических поэмах. Весьма показательно, ибо и на севере древняя эпическая поэма *Махабхарата* явилась наряду

Библиотека "Руниверс"

и, вероятно, одновременно с прозаическими упанишадами основным каналом передачи самой ранней индийской философской информации [1].

0.2. Тамилами было создано пять эпических поэм (pañca-kāviyam); из них одна, *Шилаппадигарам* (очевидно, самая ранняя — V или VI в. н. э.), была индуистской (возможно, конкретнее — вишнуитской), три другие — *Манимехалей* (VIII—IX вв. н. э.), *Валайябади* и *Кундалакеши* (IX—X вв. н. э.) — буддийскими, а последняя — *Дживакасиндамани* (X в. н. э.) — джайнской. От *Валайябади* и *Кундалакеши* до нас дошло лишь несколько десятков четверостиший посвятительного характера, три другие поэмы сохранились целиком [2]. Не будет преувеличением сказать, что все эти поэмы буквально пронизаны духом философствования и моральной проповеди; порою многочис-

[1] Здесь мы не можем вдаваться в рассуждение о причинах этого, самого по себе исключительно интересного явления. Отметим только то обстоятельство, что наличие большого количества степеней обрамления (и соответственно описания) в индийской эпической поэме открывало широчайшие возможности для всякого рода отступлений от основной сюжетной линии, в том числе и для отступлений общего порядка. Кроме того, можно предположить, что такая форма описания весьма удобна для совмещения в одном произведении ряда текстов различных уровней трудности. В период устного существования произведения (а таковой, начавшись задолго до письменной фиксации текста, мог продолжаться и столетия спустя — особенно в индийских условиях) было весьма важно, чтобы рассказчик мог в зависимости от интеллектуального уровня и степени посвященности слушателей свободно выбрасывать целые части произведения без риска нарушить целостность основного сюжета. Та же форма описания давала возможность эпической поэме «жить своей жизнью», с течением времени включая в себя новые куски и части.

[2] В основу сюжета поэмы *Кундалакеши* легла одна песнь из палийского сборника *Тхеригата* (*Тхеригата* — «Песни отшельниц» — одно из древнейших произведений палийского канона). Сюжет поэмы таков. Кундалакеши (иначе — Бхадда), дочь одного *вайшьи,* полюбила юношу по имени Сатхука, который занимался воровством и разбоем. За свои преступления он был приговорен к смерти, но отец девушки вызволил его из темницы и привел к дочери. Но потом Сатхука попросил Кундалакеши пойти с ним на высокую и крутую гору, якобы чтобы принести благодарственную жертву за свое избавление, а на самом деле, чтобы убить девушку и убежать с ее драгоценностями. Взойдя на вершину горы, он велел ей снять все украшения и быть готовой к смерти. На это она ответила ему, что готова к смерти и просит только разрешить ей еще раз обнять его. Он согласился. Она сзади обхватила его руками и столкнула в пропасть. Но этот поступок так ее потряс, что она отказалась от мирской жизни, стала отшельницей (сначала джайнской), а впоследствии, совершив много подвигов во имя распространения учения Будды, достигла конечного освобождения (см. R. Davids, *Psalms of the sisters,* — «Psalms of the early Buddhists», vol. I, London, 1909, pp. 63—68).

Приведенный в прил. I к гл. III отрывок взят из девятнадцати четверостиший, находящихся в сборнике *Пураттиратту*. Первый и третий стихи содержат типичное для махаяны объяснение идеала бодхисаттвы. Особенно же интересен стих четвертый, где строжайше осуждаются религиозное самоистязание и вообще всякого рода внешние проявления религиозности. По своему духу этот стих тяготеет к описанию «леса аскетов», данному Ашвагхошей в седьмой главе его «Жизни Будды» (Ашвагхоша — крупнейший буддийский писатель и философ, живший, вероятно, во II в. н. э.).

Библиотека "Руниверс"

ленные вставки и отступления[3] заставляют современного читателя предположить, что сюжетная линия является не более чем оформлением философского содержания и что тот или иной момент действия нужен автору лишь в качестве внешнего повода для выявления общей идеи, предлога для проповедования. На самом же деле, в восприятии тамила прошлого тысячелетия существовала очень тонкая «увязка» художественной и спекулятивной сторон текста, абстрактной идеи и конкретного действия; более того, очевидно, что идейные, рефлективные моменты должны были подчеркивать отдельные этапы действия, заострять на них внимание читателя (или слушателя), а иногда даже и предварять будущие этапы, создавая наилучшую почву для их восприятия. А действие в свою очередь «отвечает» общим идеям, каждым своим этапом подтверждая и иллюстрируя их. Иными словами, мы имеем здесь дело не с «идейной нагрузкой» поэмы, а с ее «идейным облегчением», с идейным углублением ее художественного плана.

1.0.1. Однако систематическое изложение философских идей, данное в самостоятельных, четко обособленных от остального текста поэмы главах, мы находим только в поэме *Манимехалей*, по преданию, созданной буддистом, вайшьей Чаттанаром из Мадуры, принадлежавшим к подкасте купцов, ведущих торговлю зерном. Прежде чем перейти к этим собственно философским главам поэмы, охарактеризуем вкратце ее содержание и сюжет.

В *Манимехалей* продолжается сюжетная линия предшествующей ей по времени поэмы *Шилаппадигарам,* отчего оба эти произведения получили название «поэм-близнецов»[4].

---

[3] Представление о таких вставках может дать следующее место из поэмы *Шилаппадигарам:* «И сказала тогда Ковалану джайнская отшельница Кавунти: „Знай, ведь это лишь вследствие того, что дурные деяния, совершенные тобою, перевесили добрые, пришло для тебя и жены твоей время несчастий страшных. Ах! Сколь бы громко ни кричали проповедники истинного пути о том, что следует избегать дурных поступков, что неумолим закон *кармы,* разве кто-нибудь из не ведающих истинного пути слушает их? А когда, наконец, совершенное в прошлом зло в этом рождении приносит плод, они страдают, — страдают, ибо вследствие неведения истинных причин своих несчастий постигнуть не могут. Есть страдания, причиненные разлукой, близостью, а также те, что причиняет бог любви Кама, но всем им подвержены лишь те, кто сами, по воле своей запутались в сетях влечения к женщинам с вьющимися локонами. Страданиям этим не подвержены те, кто знает, к чему приводит привязанность к женщинам и привычка к обильной еде, те, кто оставляет все это"» (см. *cilappatikāram,* pp. 238—239). Представление о вставках такого рода из *Манимехалей* может дать отрывок, приведенный в прил. II к гл. II.

[4] В *Шилаппадигарам* повествуется о злоключениях купеческого сына Ковалана и о супружеской преданности и самоотверженности жены его Каннахи. В *Манимехалей* рассказывается о необычайных приключениях и чудесных странствиях юной буддийской отшельницы Манимехалей, рожденной от Ковалана блудницей, танцовщицей Мадави.

Библиотека "Руниверс"

Чрезвычайно большое влияние на сюжет «поэм-близнецов» оказала вишнуитско-буддийско-джайнская концепция кармы. Сюжеты, созданные под влиянием этой концепции, по своей схеме таковы: действующие лица живут и совершают действия, причем их жизнь и действия (жизнь обычно тяжелая и полная перипетий, а действия, как правило, дурные или ошибочные) являются возмездием за дурные поступки, совершенные ими в их прошлых рождениях, чаще всего под влиянием страсти. Взаимоотношения действующих лиц также определяются их взаимоотношениями в прошлых рождениях.

В процессе действия действующие лица либо предчувствуют скорое свершение возмездия, но уже ничего не могут изменить в ходе событий, либо (в случае, когда их прошлые поступки — а соответственно и возмездие за них — должны быть особенно тяжелыми) опять же под влиянием страсти приближают это свершение и гибнут — чаще всего насильственной смертью. Связанные с ними другие действующие лица, совершившие в своих прошлых рождениях хорошие поступки, в воздаяние за них в процессе действия легенды узнают о своей прежней жизни, а часто и о прежней жизни связанных с ними людей. Но это знание и весь ход событий побуждают их не к достижению благополучия в данной или следующей жизни, а к отшельничеству в данной жизни и к стремлению не рождаться вновь в следующей жизни. Истории прежних жизней, рассказанные действующими лицами, образуют второй, а иногда и третий планы действия поэмы. Зачастую первый план действия (или, говоря иными словами, описание первого порядка) выступает лишь как обрамление этих историй в поэме. Последнее особенно характерно для поэмы *Манимехалей*.

В этих сюжетах, которые условно можно назвать кармическими, боги ведийского пантеона играют вспомогательную роль или не играют роли вообще, выступая наряду с древнейшими местными божествами, а также волшебниками, заклинателями и духами. Гораздо более значительная роль отводится отшельникам, мудрецам и всякого рода подвижникам. Но даже и последние, так же как и буддийские и джайнские святыни и оракулы, выступают скорее в качестве информаторов о прошлых рождениях действующих лиц, нежели в качестве их равноправных партнеров по сюжетному действию.

1.0.2. Эти две поэмы датируются в пределах слишком большого отрезка времени, чтобы можно было говорить о конкретной социальной обстановке периода их создания. Однако по контрасту с североиндийской эпической традицией буквально бросается в глаза одна любопытная черта. Это — явное подчеркивание положительной роли брахманов и, как правило, изображение кшатриев в самом непривлекательном свете. Даже в поэме *Манимехалей,* где, казалось бы, в силу ее буддийско-

Библиотека "Руниверс"

джайнской идейной направленности варновые и кастовые различия не должны были бы выступать особенно ярко, едва ли не все упоминаемые цари обрисованы крайне отрицательно, а второстепенные действующие лица, являющиеся брахманами, даны в исключительно выгодном освещении. В стихах же «эпохи *санги»*, непосредственно предшествовавших эпическим поэмам, главная роль безусловно принадлежит кшатриям — царям и мелким властителям, брахманы упоминаются там гораздо реже.

1.1. Из двух чисто философских глав поэмы *Манимехалей* одна (XXVII) посвящена описанию ряда философских и религиозных систем древней Индии[5], а другая (XXVIII) — подробному изложению буддийской дхармы[6].

Первая из этих глав имеет исключительно большое значение для истории индийской философии, поскольку она является самой ранней тамильской даршаной — трактатом, излагающим основные философские системы, а может быть, и одной из самых ранних индийских даршан вообще[7].

1.2. Материал этой главы четко делится на две обособленные части: часть, содержащую краткое описание основных способов познания ряда главных систем (строки 1—85), и часть, излагающую основные положения ряда систем, причем в обеих частях говорится о разных системах; порядок их перечисления также различен. Всего в этой главе мы находим три перечисления систем:

I. Строки 5—6	II. Строки 78—80	III. Строки 86—289
1) Учение вед	1) *Локайята*	1) Шиваизм
2) Учение, содержащееся в комментариях на сутры Джаймини	2) Буддизм	2) Брахманизм
3) Учение Джаймини (*Пурва-миманса*)	3) *Санкхья*	3) Вишнуизм
	4) *Ньяя*	4) Учение вед
	5) *Вайшешика*	5) *Адживака*
	6) *Пурва-миманса*	6) Джайнизм
		7) *Санкхья*
		8) *Вайшешика*
		9) *Бхутавада*

[5] По ходу действия Манимехалей попадает в город Ваньджи, столицу древнего тамильского царства Чера, и там выслушивает от собравшихся в одном из храмов мудрецов основные положения исповедуемых ими религиозных и философских учений.

[6] Вообще дхарма — закон поведения, морально-религиозный долг древнего и средневекового индийца. В буддизме же дхарма выступает и как онтологическая категория — состояние сознания, состояние бытия, закон природы.

[7] Перевод текста гл. XXVII дан в прил. III к гл. II. Перевод сделан с издания *maṇimēkalai*, pp. 248—266. Автору этой работы посчастливилось переводить текст с экземпляра, принадлежавшего лично Сваминатх Айеру (основоположнику классической тамильской филологии, впервые предпринявшему научное издание «поэм-близнецов») и подаренного им первому русскому тамилисту А. М. Мерварту. Последний сделал на полях экземпляра ряд весьма ценных замечаний, которые значительно облегчили работу автора при переводе ряда трудных мест.

Библиотека "Руниверс"

1.3. Если гл. XXVII *Манимехалей* является первым тамильским трактатом по истории философии, то первая часть этой главы является первым тамильским описанием способов познания. При изучении этой части нами были поставлены следующие вопросы: а) отношение описания способов познания к материалу последующих частей поэмы; б) оценка описанных способов познания с точки зрения буддийской философии, проповедуемой в поэме; в) характер классификации способов познания и историко-философский аспект описания; г) средства передачи санскритских гносеологических терминов и индийских философских понятий в тамильском языке.

2.1. Описание всех способов познания, употреблявшихся в том или ином количестве во всех философских и религиозных учениях древней Индии, в данной главе дано в одной фразе (разумеется, в нашем переводе оно разбито на ряд фраз), вложенной в уста одного лица, и как бы противопоставлено всем этим учениям, излагаемым далее, каждое — своим приверженцем. Это описание вложено в уста приверженца учения вед, но интересно, что эта приверженность здесь выступает как нечто чисто формальное — он не произносит ни слова ни о ведах, ни о религии вообще, в отличие от другого приверженца вед, который во второй части главы (строки 100—105) излагает сущность своего учения. Более того, он своим выступлением предваряет изложение всех учений их приверженцами, как бы давая понять, что познать любую систему можно, только предварительно ознакомившись со способами познания вообще, т. е. безотносительно к отдельным системам. Это подчеркивается еще и тем, что лицо, излагающее способы познания, названо не только приверженцем вед, но и термином гносеолог (см. прим. 4 к прил. III) и, таким образом, как бы противопоставлено приверженцам всех учений, в том числе и второму приверженцу вед. Материал этой части главы излагается абсолютно нейтрально; кажется даже, что автор поэмы вообще исключает средства познания из полемики, полагая, что они не могут явиться ни основанием для противопоставления одного учения другому, ни, тем менее, основанием для противопоставления буддизма всем остальным учениям[8].

2.2.0. Для классификации способов познания в *Манимехалей* характерна одна особенность, являющаяся едва ли не обязательной для всех древнеиндийских систем (кроме, может быть, грамматических), это — отсутствие строгой взаимоисключаемости элементов деления и наличие ряда оснований деления.

[8] О буддизме в поэме *Манимехалей* см. V. R. Ramachandra Dikshitar, *Buddhism in tamil Literature,* а также — S. Krishnaswami Aiyangar, *The Buddhism of Manimekhalai,* — «Buddhistic Studies» ed. by B. C. Law», Calcutta and Simla, 1931, pp. 1—25, 675.

Библиотека "Руниверс"

2.2.1. Так, с самого начала приводится десять способов познания, это: 1) восприятие, 2) вывод, 3) сравнение, 4) свидетельство священного писания, 5) подразумевание, 6) контекст, 7) традиция (или молва), 8) невосприятие (или несуществование), 9) исключение и 10) причина. Далее говорится, что четыре из этих способов — 3, 6, 9 и 10 — вышли из употребления или свелись к оставшимся[9]. Приверженец учения вед начинает перечисление способов познания с того, что относит все их к учению вед; восемь способов он приписывает автору *Грихья-сутр*[10], а шесть (первых) — Джаймини[11]. В этом перечислении можно усмотреть некоторую историческую последовательность[12], а также определенную тенденцию к уменьшению количества способов[13].

Эта своего рода экономическая тенденция, очевидно шедшая вразрез с вышеуказанной особенностью индийской классификации, особенно ярко выступает в гносеологическом введении к трактату *Шива-Ньяна-сиддхийяр.*

Этот трактат, созданный Арунанди в XII в., излагая доктрину *шайва-сиддханты,* является в то же время следующей после данной главы *Манимехалей* тамильской даршаной. Вот первый стих гносеологического введения к этому трактату:[14]

Есть средств познания[15] шесть: восприятье и вывод,
Писанье священное и отрицанье, подразумевание,
сравненье;
Кроме этих, есть средства четыре еще: исключение, опыт,
традиция, а также особое
свойство;

---

[9] Среди оставшихся фигурирует еще и *шабда* — словесное знание; очевидно, этот способ познания вобрал в себя способы 4 и 3.

[10] *Грихья-сутры* — санскритские произведения, содержащие краткие афористические наставления относительно выполнения домашних обрядов. Здесь, очевидно, имеется в виду *Грихья-сутра,* приписываемая Бодхаяне, одному из ранних ведантистов, жившему в начале нашей эры.

[11] Джаймини — основоположник философской школы *миманса* (ему приписываются древнейшие сутры этой школы). Жил, вероятно, во II в. до н. э.

[12] Однако, по-видимому, Упаварша или Бодхаяна (если они не являлись одним лицом) не могли жить до Джаймини. См. Радхакришнан, II, стр. 333, 385. Дасгупта определенно приписывает *мимансе* в целом шесть *праман* (способов познания): восприятие, вывод, сравнение, подразумевание, словесное знание и невосприятие (см. Dasgupta, *A History,* vol. I, pp. 372—399).

[13] Возможно, что информация о количестве *праман* у основоположников отдельных учений здесь не совсем точна. Радхакришнан полагает, что Джаймини признавал две *праманы* и *шабду* (см.: Радхакришнан, II, стр. 335; Dasgupta, *A History,* vol. I, p. 371).

[14] Здесь и в дальнейшем цитируется по изданию *civaññanacittiyār cupakkam,* pp. 21—50. Подробнее об этом произведении сказано ниже, в гл. VI.

[15] aḷavai (см. прим. 4, прил. III).

Библиотека "Руниверс"

Говорят, что и другие есть средства познанья,
но каковы б они ни были — все будут к трем
первым сводиться [16].

Во втором перечне гл. XXVII поэмы *Манимехалей* (см. 1.2) шесть учений приводятся в порядке увеличения количества принимаемых ими способов познания. Так, материалистическое учение *локайяты* (здесь — учение Брихаспати [17]) признает лишь восприятие, буддизм — восприятие и вывод, *санкхья* — восприятие, вывод и свидетельство священного писания и т. д. Возможно, что иногда составители компендиумов руководствовались именно этим обстоятельством, когда начинали свое изложение с материализма.

2.2.2. Несколько более подробно в гл. XXVII описаны восприятие и вывод. Восприятие здесь классифицируется по органам чувств на пять разновидностей (тело в целом фигурирует как орган осязания) [18], причем указывается, что основная цель восприятия — это анализ всей действительности как того, что дает страдание или наслаждение.

2.2.3. Классификация вывода, очевидно, несет здесь некоторые черты грамматической классификации глагола; вывод делится на три разновидности, в зависимости от того, о настоящем, прошедшем или будущем явлении заключают на основании того, что дано в непосредственном восприятии [19].

2.3. Гносеологическая часть главы содержит 46 слов, обозначающих специально философские понятия. Из этого числа лишь 22 слова являются санскритскими. Среди тамильских же слов почти не встречается ка́лек [20], во всяком случае калек с единой закономерностью построения. Среди санскритских слов есть несколько таких, наряду с которыми для обозначения тех

---

[16] В этом трактате десять *праман* обозначены следующими словами: 1) kāṉṭal, 2) karutal, 3) urai, 4) apāvam, 5) poruḷ, 6) oppu, 7) oḻipu, 8) uṇmai, 9) aitikam, 10) iyalpu.

[17] Брихаспати в древнеиндийской мифологии фигурировал как жрец богов и бог планеты Юпитер. Несколько позднее (особенно в *Махабхарате*) он выступает как риши, возмущающий героев и полубогов против богов. Уже в начале нашей эры его имя начинает связываться с учением древнеиндийских материалистов и вообще с индийским атеизмом.

[18] В данном случае говорится о ясном восприятии, по-видимому, чтобы отличить его от неопределенного восприятия, существование которого подразумевается. Во втором стихе гносеологического введения трактата *Шива-Ньяна-сиддхийяр* ясным (или определенным) называется «восприятие без ошибки, без сомнения, без альтернативы и без искажения». Там же (в четвертом стихе) дается иная, нежели в *Манимехалей*, классификация восприятия: «Восприятие четырех родов бывает: то, что достигается органами чувств, то, что возникает от разума, то, что получается посредством интуиции, а также и то, которое достижимо йогическими средствами».

[19] О выводе во введении *Шива-Ньяна-сиддхийяр* говорится: «Вывод может быть „выводом для себя“ или „выводом для других“» (четвертый стих).

[20] Пример кальки см. прим. 4(2) прил. III, к гл. II.

Библиотека "Руниверс"

же самых понятий существуют и тамильские слова. Так, в основном перечислении способов познания для их обозначения употребляется тамильское слово aḷavai, далее же (в том месте, где речь идет об ошибках в познании) встречается заимствованное из санскрита слово piramāṇam (скр. pramāṇa). Это обстоятельство не может нам помешать говорить о самостоятельной тамильской философской терминологии в данном источнике; дело в том, что тамилы использовали все преимущества языка с более поздней специальной лексикой — открывалась возможность комментирования санскритских слов приблизительно равнозначными тамильскими и наоборот. В санскритской же традиции комментаторам приходилось иногда за неимением синонима для данного специального термина начинать его трактовку «изнутри», т. е. идя от действительной или ложной этимологии слова. Наше предположение о том, что в пределах гл. XXVII *Манимехалей* мы имеет дело с уже в значительной степени сложившейся тамильской философской терминологией, подтверждается полным отсутствием в тексте синонимических терминов тамильского происхождения. В то же время о незавершенности процесса создания терминологии свидетельствует наличие сравнительно большого числа вариантов слова, являющихся, по существу, различными грамматическими формами, образованными посредством присоединения различных суффиксов к одному и тому же корню. Вот примеры таких вариантов для ряда чисто тамильских философских терминов:

aḷavai, aḷavu — „способ познания"

kāṇṭal, kāṭci — „восприятие"

uṇṭāneṟi, uḷḷaneṟi — „причина"

Относительная стойкость тамильской философской терминологии видна на примере сопоставления терминов, обозначающих различные способы познания, в *Манимехалей* и *Шива-Ньяна-сиддхийяр* (см. здесь, прим. 16, и прим. 12—21 к прил. III): из десяти слов пять абсолютно (т. е. без вариантов) совпадают, из пяти несовпадающих три произошли за счет замены санскритских слов тамильскими, и только два — за счет замены тамильских слов другими тамильскими.

2.4. На основании всего вышесказанного можно сделать следующие выводы: в гл. XXVII поэмы гносеологическое учение о способах познания выступает как обособленный раздел философии, рассматриваемый вне конкретных философских и религиозных систем. Возможно, что в Южной Индии этого периода среди приверженцев ряда школ (V—IX вв.) существовали гно-

Библиотека "Руниверс"

сеологи (*алавайвади, прамานавади*), излагавшие способы познания, а возможно и логику, в отрыве от онтологических, теологических и этических положений своих школ. Очевидно, именно в этот период была создана тамильская философская терминология, хотя и возникшая на базе санскритских понятий, но сумевшая обойтись в основном своими собственными языковыми средствами; терминология эта оказалась настолько прочной, что через три века в совершенно ином философском контексте трактата *Шива-Ньяна-сиддхийяр* она является нам почти неизменившейся.

3.0.1. Остальная, бо́льшая часть главы посвящена изложению девяти древнеиндийских религиозных и философских систем (см. здесь, 1.2, перечисление III)[21]. Эта часть четко делится на три раздела. Первый, наименьший, содержит весьма краткое изложение четырех чисто религиозных доктрин — шиваизма, брахманизма, вишнуизма и учения вед; каждой из доктрин уделяется по нескольку строк. Создается впечатление, что автора-буддиста эти доктрины совершенно не интересовали и он включил их лишь для полноты описания или для большей объективности. Затем следует раздел, где излагаются четыре философских учения. Завершается глава разделом о *бхутаваде*. Наибольший интерес для истории древнеиндийской философии безусловно представляет второй раздел, и прежде всего первое из содержащихся в нем учений — учение *адживака*.

3.0.2. Учение *адживака* сравнительно мало известно[22]. По всей видимости, оно первоначально было связано с буддизмом, возможно даже с одной из «протомахаянистских»[23] разновидностей последнего. Об этом косвенно свидетельствует сходство негативных сторон в *адживаке* и буддизме. Определенно признавая перевоплощение, оба учения крайне неопределенны в своем отношении к тому, что именно перевоплощается. Ставя конечной целью существования нирвану, оба учения трактуют ее как завершение естественного процесса, отказываясь объяснять, что наступит, когда процесс будет завершен. Но если

---

[21] Таким образом, в этой главе в той или иной степени говорится о четырнадцати учениях. В трактате *Шива-Ньяна-сиддхийяр* также рассматривается четырнадцать учений.

[22] См. A. L. Basham, *History and doctrines of Ajivikas*, London, 1951; Basham, pp. 294—296.

[23] *Хинаяна* («малая колесница») и *махаяна* («большая колесница») — два главных направления в буддизме. В основе первого лежит концепция, согласно которой достижение высшего, сверхчеловеческого состояния абсолютной мудрости и воли (состояния *архата*) и, наконец, полного освобождения от страдания и подверженности новым рождениям (нирваны) является целью и результатом индивидуальных усилий буддиста. В основе же *махаяны* лежит концепция бодхисаттвы, т. е. существа, которое по своим заслугам и достоинствам может достичь нирваны, но не делает этого, пока во вселенной останется хотя бы одно существо, нуждающееся в его духовной помощи.

Библиотека "Руниверс"

гипотетический ранний буддизм[24] можно в некоторых его чертах **трактовать как реализм**, то в *адживаке* мы имеем дело с **чисто реалистической** концепцией существования человека и вселенной[25]. Эта концепция основана на атомистической идее, весьма примитивной, но гораздо более цельной и глубокой, нежели атомистическая идея *локайяты*.

3.0.3. Обрамление речи приверженца *адживаки* весьма знаменательно. Непосредственно до него выступают приверженцы четырех религий; они не спорят друг с другом. Он же начинает свою речь с того, что объявляет все сказанное ими явной бессмыслицей и безграмотностью. Автор поэмы присоединяется к его мнению, вернее, разделывается его устами с религионистами как с самыми мелкими и незначительными **философскими** противниками буддизма, избавляя себя от необходимости вводить в полемику с ними буддистов[26]. Однако после окончания речи приверженца *адживаки* автор сам (а не устами действующих лиц) расправляется с ним, называя все сказанное им несуразицей и болтовней.

3.1. Сущность учения *адживака* в описании, данном в *Манимехалей,* сводится к следующему.

Существуют четыре разновидности атомов, из которых строятся четыре стихии природы: земля, вода, огонь и воздух. Все атомы обладают способностью к сочетанию. Феноменами являются различные сочетания этих атомов. «Жизнь», «живое» не есть нечто атомарное; она есть то, что воспринимает, познает сочетания атомов. Четыре разновидности атомов и противостоящая им жизнь образуют пять сущностей, которыми исчерпывается все существующее.

---

[24] Автору представляется, что «протобуддизм» (как и «протоджайнизм») являлся одним из древнейших культов Северо-Восточной Индии; по всей вероятности, речь может идти об анимистическом культе, скорее всего связанном с почитанием ряда растений и некоторых животных (но не змей и не слонов). Возможно, что такого рода культы были противопоставлены как культам, связанным с почитанием женского начала и змей, так и ведийским культам. Так называемый ранний буддизм, реконструируемый из текстов палийского канона, мог быть этической проекцией такого культа, обособившейся в весьма короткий срок как от чисто культовых анимистических элементов, так и от связанного с ними реализма (см. здесь, прим. 25). В *адживаке* такое обособление могло произойти позже и в гораздо меньшей степени.

[25] Реалистами в древней и средневековой индийской философии называются философы, признающие какую бы то ни было первичную реальность, материальную или духовную. К реалистам, таким образом, относились как материалисты-*локайятики,* считающие реальными пять элементов, последователи дуалистической *санкхьи*, признающие реальность равно духовного и материального начала, так и идеалисты, придерживающиеся индуистской концепции реальности *атмана* и *брахмана*. Примером нереалистов являются прежде всего буддисты, принимающие концепцию мгновенности существования вселенной.

[26] Кроме того, очевидно, что с гораздо более реалистических позиций *адживаки* спорить с брахманистским ритуализмом и шиваитским иллюзионизмом было гораздо легче, чем с позиций буддийского этического идеализма.

Библиотека "Руниверс"

Атомы вечны, неделимы, никем не сотворены и неуничтожимы. Атомы не могут изменить свои свойства, свойства, присущие данной их разновидности; одна разновидность атомов никогда не превратится в другую. Атомы обладают способностью передвигаться в любом направлении.

Свойства тел зависят от того, из каких атомов составлено тело, каково их количество в единице объема, и от того, каков способ их сочетания.

Живые существа способны воспринимать атомы только в их агрегатном состоянии; лишь великие мудрецы могут воспринимать отдельные атомы.

Последовательно проходя ряд рождений, живое существо может достичь полного освобождения от дальнейших рождений и смертей. «Мир рождений» есть мир страдания и наслаждения[27], причины которых также в сочетаниях атомов. В «мире рождений» (очевидно, в отличие от освобожденного от рождений состояния) каждое существо в данный момент занимает определенное место, обладает пространственной определенностью.

3.2. Судя по данному описанию, *адживака* выступала как реалистическое и в основном материалистическое учение, которое здесь резко противопоставлено как древнеиндийским религиям, так и буддийской философии.

4. В конце главы очень кратко излагается материалистическое учение *бхутавада* («элементализм»), включающее в себя основные моменты *локайяты.*

5. Представляется вероятным, что именно в историко-философской части гл. XXVII *Манимехалей* было положено начало тамильской историко-философской традиции, которая продолжала впоследствии развиваться в трактатах приверженцев учения *шайва-сиддханта.* Историко-философская часть трактата *Шива-Ньяна-сиддхийяр* была во многих своих разделах безусловно основана на сведениях гл. XXVII поэмы *Манимехалей;* это прежде всего относится к разделу трактата, посвященному учению *адживака*[28].

---

[27] В отличие от буддизма, где страдание выступает как исходное, основное и господствующее в естественном процессе, *адживака,* по-видимому, была более склонна рассматривать страдание в относительном равновесии с наслаждением.

[28] Интересно отметить, что Сваминатх Айер в своем толковании частей гл. XXVII, посвященных способам познания и учению *адживака,* опирался в основном на соответствующие разделы этого трактата Арунанди и на джайнскую книгу Нилакеши, см. *nīlakēci,* rāyappeṭṭai, 1935.

Библиотека "Руниверс"

ПРИЛОЖЕНИЯ

I. *КУНДАЛАКЕШИ*[1]

1

Он сам, от дел рождений прежних достиг величья
в этом, и пока
Конца он не достиг, он о добре лишь думал, но для себя
Не думал ни о чем он, лишь нирваны для других он жаждал;
Вот, воистину, кто бог![2] В ногах его прибежище
[найдем] мы!

2

Ведь люди, пораженные болезнью тяжкой, не чувствуют
вкуса лекарства, [что их исцеляет];
И те, что замерзли и жаждут тепла, едкости дыма
не ощутят;
Поэтому, если в словах, что на устах моих, ошибка
и случится,
То у меня, восхваляющего того, кто три порока полностью
отринул, не правда ли, ошибкою она не будет?

3

Подобно тому как жизнь измеряется определенным сроком,
И как корабль, [сколь] длинен и широк [он бы ни был],
зависит от ветра,—
[Так] всякая чистота зависит от [того] Чистейшего,
Который лишен дурного поведения, [дурного] намерения,
[дурной] природы и [дурной] мысли

Библиотека "Руниверс"

4

Разве [не] видишь ты, что покрывание тела [одеждой][3]
или отказ от одежды[4],
Загрязнение глаз и тела пылью и пеплом[5], перенесение
жестокого холода или купание в пылающем огне[6],
Владение имуществом[7], так же как и сбор подаяния,
бритье головы или отращивание длинных волос, —
[Все] это [одни] слова, [лишь] отвращающие [от]
истинного тапаса[8].

5

Иные говорят: «Чувством возвышенной любви мы выметем
[прочь] лишенное смысла вожделение,
И извращение, возбуждаемое воображением
Блестящих [подобно] драгоценным камням волос и
плеч прекрасных», —
Но разве похоти огонь возможно залить маслом любви[9]?

[1] *kuntalakēci, lipkō*, [s. l.], [s. a.], p. 29.
[2] Это чисто махаянистское представление.
[3] У ортодоксальных индуистов.
[4] У джайнов-дигамбаров.
[5] Намек на шиваитов, покрывающих лоб священным пеплом.
[6] Здесь, очевидно, имеются в виду извращения йогической практики.
[7] Владение имуществом было разрешено в ряде религий, например в джайнской.
[8] *Тапас* — аскетизм, аскетическая практика.
[9] Здесь вожделению (kāma) противопоставляется его сублимация — идеальная любовь (kātal).

II. *МАНИМЕХАЛЕЙ*, XXX (120—134)[1]

Когда исчезает неведение, пропадает активность[2];
Когда исчезает активность, пропадает сознанье себя;
Когда исчезает сознанье себя, пропадают как существа,
наделенные душою, так и неодушевленные существа;
Когда исчезают одушевленные и неодушевленные существа,
пропадают и органы чувств;
Когда исчезают органы чувств, прекращается и их
соприкосновение с внешними объектами;
Когда прекращается соприкосновение органов чувств
с внешними объектами, кончается и эмоциональная жизнь;
Когда кончается эмоциональная жизнь, исчезают желания;
Когда исчезают желания, пропадает всякая привязанность;

Библиотека "Руниверс"

Когда пропадает привязанность, иссякает вся сумма прежних
поступков;
Когда иссякает сумма прежних поступков, прекращается
всякое становление;
Когда прекращается становление, прекращается
и перерождение;
Когда не будет никакого рождения, то не станет более
ни болезни, ни старости;
Исчезнут смерть, горе, отчаяние и тоска; и тогда, наконец,
исчезнет всякое страдание, после чего
Прекратится и всякое существование.

[1] *Maṇimēkalai,* pp. 309—310.
[2] Настоящий отрывок представляет собой точное изложение буддийского «закона зависимого происхождения».

III. *МАНИМЕХАЛЕЙ*, XXVII*

[Манимехалей], явившись в собрание[1] философов [различных школ и сект][2], сказала [им]: «О мудрецы! Поведайте [мне] смысл[3] [учения], что было б истинным и без пороков». И обратившись к [одному] способов познания знатоку[4], [придерживавшемуся] ученья вед[5], она спросила: «В чем сущность учения[6] твоего? Расскажи [об этом]». И вот что рассказал ей тот [мудрец]:

«Наставники[7] [великие] — Вьяса вед[8], Критакоти[9] и Джаймини беспорочный[10], [пользуясь] каждый своими методами[11], установили соответственно десять, восемь и шесть [способов познания]. Это — восприятие[12], вывод[13], сравнение[14], свидетельство священного писания[15], подразумевание[16], контекст[17], традиция[18], невосприятие [или несуществование][19], исключение[20] и причина[21]. Этими способами и должна постигаться[22] истина[23] объекта[24].

Разновидности[25] же незамутненного восприятия[26] таковы, что о них говорится следующим образом: глазом [воспринимается] цвет[27], ухом — звук, носом — запах, языком — вкус, а телом[28] — осязаемое[29]. Глядя, слушая, нюхая, вкушая и осязая, без помехи различают, что есть страдание[30] и что есть наслаждение[31]. Органы чувств[32] и психика[33] при помощи источников света[34] без затруднения воспринимают[35] вещь и ее место[36]. Без всяких колебаний и сомнений [восприятием] постигаются место, имя и род[37], а также и действия качеств[38].

А вот каким является [другой] способ познания[39] — вывод. В направленном [на объект] выводе[40] содержится такое свойство[41], как познание[42] природы[43] объекта вывода[44]. [Вывод] бывает трех родов — вывод о настоящем[45], вы-

Библиотека "Руниверс"

вод о прошлом[46] и вывод о будущем[47]. Выводом о настоящем называется умозаключение[48], [которое производится] от непосредственно воспринимаемого[49] к выводимому[50], коль скоро они существуют одновременно. [Так, например], слыша дикий слоновий рев, заключают [из этого], что-де там-то сейчас находится прекрасный слон. [Пример же] вывода о прошлом таков: на основании[51] [восприятия] бурного потока говорят, что в истоках прошел ливень. Выводом же о будущем называется случай, когда [люди], видя набухшие черные тучи, заявляют, что будет дождь. Вот так, на основании сказанного, связывая в трех временах одно с другим, беспорочная душа[52], психика и чувства[53] с помощью воспринимаемого познают невоспринимаемое. Сравнение — это такой способ познания[54], [при котором исходят из] подобия[55], [как, скажем, в том случае], когда полагают, что бизон похож на буйвола.

Свидетельство священного писания — это способ познания, который состоит в том, что посредством книг Великого Мудреца[56] узнают о том, что существуют [такие вещи], как небесные и адские миры[57].

Подразумевание [можно пояснить так]: когда говорят, что пастушеское селение расположено на Ганге, то при этом подразумевается, что оно расположено на берегу [Ганга].

Контекст [поясняется таким примером]: когда сидящий на слоне человек [говорит: „Дай мне палку“], то [ему] подают *анкуш*[58], а не какую-либо другую [палку]. Традиция — это, [например], когда [про] какое-нибудь дерево [издавна ходит] людская молва, что в нем живет дух.

Несуществование — [это способ познания, который употребляют], когда [про] отсутствующую вещь говорят, что в данном месте ее нет.

[Способ] исключения таков: если о Раме сказано, что он победил, то [естественно] полагать, что Равана менее могуч и потерпел поражение[59]. [Пример же] причины[60] таков: из того, что железные иглы движутся, следует заключить, что [причина этого движения] — магнит.

[При употреблении этих способов познания] встречаются восемь типов заблуждений[61], это: слишком общее знание[62], принятие одной вещи за другую[63], сомнение[64], ошибочное суждение вследствие неправильного восприятия[65], непонимание воспринятого[66], привычная иллюзия[67], неправильное суждение о будущем[68] и вера на слово[69].

[Примеры] этих заблуждений таковы: первого — когда о каком-либо предмете говорят лишь то, что он существует; второго — когда сверкающий под лучами солнца осколок раковины принимают за серебро; третьего — когда, увидев [в сумерках] высокий предмет, сомневаются, сын ли это или столб; четвертого — когда, увидев во дворе столб, не разобравшись, говорят,

Библиотека "Руниверс"

что [это] — сын; пятого — когда [видят вблизи себя] взбешенного тигра, но не понимают, что он [может] броситься и растерзать; шестого — когда на основании [укоренившегося] знания ошибочных выражений вроде «рога зайца» и тому подобного полагают, [что это есть на самом деле]; седьмого — когда думают, что если сочетать росу с огнем, то получится лекарство; восьмого — когда без всякого на то основания другие тебе скажут, что такой-то тебе отец, а такая-то — мать, а ты этому поверишь.

Вот те способы познания, которые признавались [некогда] основателями учений[70] *локайяты,* буддизма, *санкхьи, ньяи, вайшешики и мимансы*[71].

[Эти основатели]: Брихаспати, Джина[72], Капила[73], Акшапада[74], Канада[75] и Джаймини. Теперь же [из тех десяти] способов познания осталось лишь [шесть]. Это: истинное восприятие[76], вывод[77], свидетельство [или словесное знание][78], подразумевание и несуществование». [На этом и] закончил свой рассказ знаток способов познания.

Оставив его, [Манимехалей] обратилась тогда к появившемуся [перед ней] шиваиту, верящему в то, что его бог[79] высший[80], и спросила его: «Какого бога[81] почитаешь ты? Каков он?» [Так отвечал он]: «Вездесущ он, Великий; он — оба светила[82], он, совершающий жертву[83], и пять элементов[84] он; этими восемью вещами будучи и будучи душой[85] еще и телом[86], он сочетает [все], сохраняя [все], он, великие веды[87] создавший. Обладает он свойством[88] творить, играя; обладает он качеством[89] [все] разрушать[90] и устранять усталость, и не существует ничего, что вне его существовать могло бы». [Затем] выступил почитатель Брахмы и сказал: «Вся великая вселенная это — лишь яйцо[91], что Брахма[92] снес». [После него вышел] начитанный в пуранах вишнуит, сказавший с любовью: «Нараяна[93], цветом моря обладающий[94], он — [наша] опора». А вот что изрек приверженец вед: «Знай, шесть веданг[95] тело вед составляют: *Кальпа* — их руки, *Чханда* — ноги, *Джьетиша* — глаза, *Нирукта* — уши, *Шикша* — нос, а лицо — *Вьякарана.* Нигде, никогда и никем не были сотворены веды, ничем не обусловлены они, нет ни конца у них, ни начала. Вот где [единственный истинный] путь!».

Тогда один *адживака* ученый в ответ на речь приверженца вед промолвил: «Нет, положения эти ни с наукой, ни со здравым смыслом несовместны: никоим образом принять их не могу я!». А [Манимехалей] ему: «Скажи же, кто твой бог[96] и в чем сущность твоего учения[97], поведай».

И вот что [ей] *адживака* мудрый поведал: «Знай, бог [наш] — тот мудрец[98], чья мудрость безгранична, кто постиг все вещи, которые когда-либо и где-либо в сочетаниях пребывали. А у науки [нашей] есть пять [главных] сущностей. Это — сама жизнь,

Библиотека "Руниверс"

что силу порождает, и четыре [основные] разновидности атомов[99]. Жизнь же есть та сущность, которая все ощущает, видит, сознает, которая постигает все те способы, какими атомы четырех разновидностей — земли, воды, огня и воздуха — сливаются, сочетаются, разъединяются, превращаются в гору, дерево, тело или же, разъединяясь, расширяются. Свойства же этих разновидностей таковы: земля обладает твердостью и качеством быть осязаемой; вода вниз стремится, к земле, и обладает качествами холода и вкуса; огонь имеет свойство уничтожать и ввысь стремиться; воздух — вширь распространяться и море волновать.

Несотворенные [эти] атомы[100] не могут приобретать противоположные [их природе] иные свойства, [не могут] ни размножаться, ни разрушаться; ни возникнуть вновь, ни войти одному в другой [также невозможно]; атом воды в атом земли не может превратиться, и никакой атом не может на два расколоться, а также быть, подобно зернышку риса, расплющенным или разбухшим быть не может. Но атомы могут [сами] передвигаться, а также подниматься вверх, спускаться вниз, сближаться и соединяться друг с другом, разъединяться вновь, не поднимая волн, и, разделившись, вновь приобретают свойство существовать отдельно, [каждый сам по себе].

Сжимаясь, они становятся твердыми, как алмаз; они могут и расходиться, образуя пористую материю, подобную [веществу] бамбука; эти атомы, пребывая на земле в великом множестве, распространяются [повсюду] подобно [лучам] полной луны; становясь элементами, они принимают имя [того или другого] элемента в зависимости от того, сколько атомов [в единице объема] и в зависимости от [их способности] соединяться и разъединяться, [а также в зависимости от того], в какой пропорции они могут соединяться, как один к одному, как три к четырем, как один к двум, как один к четырем. Без этой способности[101] [к соединению и разъединению ничто] никогда не сможет ни быть твердым, как земля, ни текучим, как вода, ни жгущим, как огонь, ни стремительным, как воздух.

Только совершенные мудрецы[102] воспринимают отдельные атомы; все же остальные могут воспринимать [их лишь] в агрегате элементов[103] — подобно тому как в вечерних сумерках люди не могут различить отдельный волос, но в состоянии увидеть волосы на голове [другого человека].

Последовательность же состояний, в которых рождаются существа в соответствии с их свойствами, [такова]: черное рождение, темно-синее рождение, зеленое рождение, красное рождение, золотое рождение и белое рождение[104]. Те же, кто достигает абсолютно белого рождения, получают полное освобождение и становятся неуничтожимыми. И когда существа, [рождаясь] в таком правильном порядке, достигают этого [последнего рожде-

Библиотека "Руниверс"

ния], то это [называют] естественным порядком. Если же правильная [последовательность] нарушается [и существо, не дойдя до высшей ступени, вновь возвращается к низшей], то следует знать, что это называется „круг".

Как только свершается зачатие, [так с тем, что зачато], связываются [такие вещи, как] приобретение и потеря, испытывание [всяческих] затруднений, существование в данном месте, переживание радости и горя, отречение от многого, смерть и [новое] рождение.

Наслаждение же и страдание [также] следует называть атомами.

Прежде же совершенное[105] [неизбежно] дает результат в будущем.

Вот в чем сущность учения Маркалидевы», — [на этом] и закончил [свою] несуразную речь [приверженец учения *адживаки*].

[Тогда Манимехалей] обратилась к джайну: «Ну, ты говори теперь; кто есть бог, тобою почитаемый? В чем сущность учения, [в ваших] книгах изложенного? Расскажи по правде и об осуществлении [вами] учения этого, а также и о том, что есть связь и освобождение конечное». — Джайн так стал отвечать ей: «Наш бог — тот бог, которому все небожители поклонялись. Учение [же, что содержится] в сотворенных им книгах, [десять главных сущностей имеет]: *дхармастикая, адхармастикая,* время, пространство, беспорочная душа, атомы, хорошая карма, дурная карма, от этих карм происходящая связь и конечное освобождение — таковы они. Свойство предмета, [взятого самого по себе], — быть вечным; свойство предмета, [взятого] в его проявленной относительности, — быть невечным. В [каждое] кратчайшее мгновение [всякому предмету] свойственно [претерпевать] три неизбежных состояния, называемых появление, существование и гибель. То обстоятельство, что растет дерево *ним,* — вечно, [но] свойство данного состояния [данного] дерева *ним* — невечность. [А вот еще] пример: свойство „быть фасолью" не уничтожается, но когда из фасоли приготовляют сладкое блюдо *кумаю,* то данная фасоль гибнет. *Дхармастикая* — [это то, что] будучи само везде, [все] предметы приводит в движение, и это свойство ее — вечно. *Адхармастикая* же все предметы заставляет останавливаться. Время имеет наикратчайший отрезок, называемый *кшаника,* и, кроме того, наидлиннейший отрезок, [называемый] *кальпа.* Пространство дает всем предметам место для их возникновения. Душа, соединяясь с телом, испытывает вкус и прочие чувства. Атом становится материей — *пудгалой* и внешней формой; [он] вызывает такие вещи, как жизнь, смерть, хорошая карма и дурная карма. Эти два вида [кармы] устранив и [до того] испытав [полностью все зло и добро], что явилось плодом действий, совершенных в прошлых

Библиотека "Руниверс"

[рождениях], существа достигают конечного освобождения». [Вот что] сказал [джайн].

После него стал говорить приверженец *санкхьи.* «Первоосновой называется то, что недоступно знанию, что проявляется в трех *гунах,* что без [какого-либо] психического процесса становится *великим универсальным,* что дает место для возникновения всех вещей. [Затем] из сознательного начала [возникает] *великий интеллект — махат,* называемый [еще] *буддхи.* Из [*буддхи*] возникает тонкая материя — *акаша,* из [нее] — воздух, из [воздуха] — огонь, из [огня] — вода, из [воды] — земля. Из сочетанья [всех] их возникает психика — *манас.* Из подверженного связи с объектами *манаса* возникает „чувство Я" — *аханкара,* являющееся модификацией — *викарой.* От *акаши* [происходит] *викара* слуха и звука, от воздуха — *викара* осязания и прикосновения, от огня — *викара* зрения и света, от воды — *викара* вкуса и того, что действует на вкус, от земли — *викара* обоняния и запаха. От вышеназванных тех [*викар*] происходят *викары* тела, то есть рот, руки, ноги, половой орган и анальное отверстие. А после этих *викар* появляются модификации материальных элементов — *бхутавикары,* от которых возникают горы, деревья и все прочее,— так и возникает существующий мир, который [затем] свертывается в течение бесконечного состояния *пралаи* [106] в порядке, обратном своему возникновению. По окончании же [этого состояния] мир снова возникнет, повсюду распространившись; [в этом] вечен он. То, что для познания легко, что лишено трех *гун,* что не воспринимается органами чувств, что не имеет места, где б появлялись какие-либо объекты, [но] то, что [само] является сознанием, познающим все эти объекты, и, [будучи таковым], есть то одно, что распространено повсюду и существует вечно, это — [чистое] сознание, *пуруша.* Итого имеется двадцать пять вещей, труднодоступных органам чувств: земля, вода, огонь, воздух, *акаша,* тело, орган вкуса, глаза, нос, уши, осязание, вкус, зрение, обоняние, слух, рот, ноги, руки, половые органы, анус, *манас, буддхи, аханкара, читта* (сознание) и душа, что *атманом* еще зовется — вместе с ними».

Когда [Манимехалей] вразумительную речь *санкхьика* прослушала, то спросила, обратившись к последователю *вайшешики:* «Теперь скажи-ка, что принято в обычае у вас [истиной считать]?». И вот что отвечал он: «[В учении нашем] есть шесть категорий, это: субстанция, что устраняет ложь, качества — *гуны* и действие, [а также] общее, особенное и присущность. Субстанцией называется то, что обладает качеством и действием и что является причиной предметов всех разновидностей. Эта субстанция девятирична, [ее виды] — земля, вода, огонь, воздух, *акаша,* пространство, время, *атман* и психика. Из них земля обладает пятью качествами: звуком, осязаемостью, цветом, вкусом и запахом. Следующие четыре [вида субстанции] имеют

Библиотека "Руниверс"

каждый на одно качество меньше [предыдущего, считая от последнего качества]. [Вот] некоторые качества предмета, могущие быть воспринятыми [органами чувств], это: звук, осязаемость, цвет, запах, вкус, великость безгрешная, малость, жесткость, мягкость, тяжесть, легкость и внешнее обличие, называемое формой. Субстанция и качество необходимы для создания кармы. Истину дает [лишь] *высшее всеобщее.* Вследствие же того, что уход и пребывание являются общим качеством, смерть и существование равно присущи всем предметам. Единичное, [особенное] — это атомы, сочетание, это то, [что объединяет в себе качество], *гуну,* [и то, что обладает этим качеством], *гуни».* Вот что сказал последователь *вайшешики.*

[Выслушав его], Манимехалей сразу же обратилась к последователю *бхутавады,* [учения о материальных элементах]: «Ну, теперь, [наконец], и ты говори». И вот что сказал *бхутавадин.* «Подобно тому как из смеси сока цветов горного эбена и тростникового сахара возникает опьяняющий напиток, так из смешения материальных элементов возникает сознание. Но едва эти элементы разрушатся и сочетание их распадется, как подобно замирающему звуку прекращается и сознание. Живая материя — это та, что соединена с сознанием, неживая,— что существует без него. Каждая из этих двух разновидностей вновь порождает соответственно сознание и бессознательное. Все же остальное [в нашем учении] подобно тому, что есть в *локайяте.* [Истинно] лишь то, что непосредственно воспринимаемо: вывод лжет. Плод действий, совершенных в данном рождении, в нем и будем вкушен. Другое рождение и [все, что] в нем испытывают,— ложь».

[Манимехалей], прослушавшая уже изложение всех учений, понимала, [сколь] дурно [последнее из них], но решила не спорить. Она только улыбнулась, подумав: «А ведь я-то точно знаю, что со мной произошло в других рождениях». Когда же *бхутавадин* добавил: «Все, что познается не в восприятии,— либо сон, либо обман»,— она сказала ему: «А как же ты без вывода сможешь утверждать, что у тебя были отец и мать, если сейчас их здесь нет? Без знания высшей истины невозможно и познание материальных предметов. Без сомненья, зря ты так говоришь».

Так, пребывая в чужом обличье, Манимехалей узнала все эти учения.

* Примечания в данном случае строятся следующим образом. Кроме сплошной нумерации вводится еще особая нумерация терминологических примечаний, номер которых идет в круглых скобках после номера сноски. Варианты терминов идут под тем же номером со штрихом.

[1] tiṟam — «множество», «много».

[2] camayakkaṇakkar — «знатоки религий» — от camayam (скр. samaya — «свод», «соглашение», «правило», «обстоятельство», «религия») и kaṇakkar — «знатоки» (от kaṇakku — «счет», «письмо»).

Библиотека "Руниверс"

[3] (1) poruḷ — «вещь», «объект», «сущность» (соотв. скр. arthā).
[4] (2) aḷavaivāti — от aḷavai (гл. aḷa — «измерять») — «способ познания», «метод», «мера», «измерение» и скр. vādin — «изрекающий». В санскрите и соответственно в тамильском это слово в соединении с названием учения, религии, концепции или отрасли знания обозначало приверженца данного учения или религии. Представляется возможным рассматривать aḷavai как кальку скр. pramāṇa.
[5] vaitika mārkkam — «ведийский путь» (скр. vaidika mārga).
[6] (3) aṭaippiṭi — «убеждение», «держание [до] конца».
[7] āciriyar (скр. ācārya).
[8] В индуистской мифологии мудрец Вьяса (viyācar, скр. vyāsa) считается составителем вед и основателем учения веданты.
[9] kirutakoṭi (скр. kṛtakoṭi) — одно из имен автора *Грихья-сутры*, относившегося, очевидно, к раннему этапу развития ведантистской традиции и традиции *мимансы*.
[10] Джаймини (caimiṉi, скр. jaimini) считается основателем школы *пурва-миманса* и автором *Миманса-сутры*.
[11] (4) vakai — «разновидность», «род».
[12] (5) kāṇṭal — «видение», «смотрение» (соотв. скр. pratyakśa).
[13] (6) karutal — «думанье», «вспоминание» (соотв. скр. anumāna).
[14] (7) uvamam (от скр. upamā).
[15] (8) ākamam (от скр. āgama).
[16] (9) aruttāpatti (от скр. arthāpatti).
[17] (10) iyalpu — «то, что есть», «то, что случилось», «природа», «естество» (соотв. скр. svabhāva).
[18] (11) aitikam (от скр. aitihya).
[19] (12) apāvam (от скр. abhāva).
[20] (13) mīṭci (от mīṭ — «исключать», «устранять»; соотв. скр. pariśeṣa),
[21] (14) uṇṭāneṟi — «путь (или «способ») возникновения».
[22] (15) pulaṉkoḷal — от pulam — «орган чувства» (соотв. скр. indriya), и koḷal — «браться».
[23] uṇmai (от uḷ — «быть», «являться»).
[24] См. 3 (1).
[25] См. 11 (4).
[26] (5′) kāṭci — «зрение», «вид».
[27] vaṇṇam (от скр. varṇa).
[28] mey (эвфемизм) — «истина», «душа». Тело в целом здесь выступает как орган осязания.
[29] ūṟu.
[30] tukam (от скр. duṇkha).
[31] cukam (от скр. sukha).
[32] (16) vāyil — «вход», «проход», «дверь».
[33] (17) maṉam (от скр. manas).
[34] Т. е. солнца, луны и огня.
[35] cuṭṭaṟital — «восприятие», «воспринимание».
[36] По древнеиндийской гносеологической традиции, вещь, место и время были тем, что следовало прежде всего определить в рассуждениях практического характера.
[37] (18) tēca nāma cāti (от скр. deśanāmajāti).
[38] (19) kuṇakkiriyai (от скр. guṇakṛyā).
[39] (2′) aḷavu.
[40] (20) aṉumāṉam, см. 13 (6). Здесь идет речь о выводе не как о результате процесса, а как о способе познания.
[41] taṉmai (от taṉ — «свой»).
[42] uṇar — «воспринимать», «чувствовать».
[43] takaimai — «пригодность».
[44] (21) anumēyam (от скр. anumeya).
[45] (22) potu — «когда», «во время».
[46] (23) eccam — «остаток», «помет».

Библиотека "Руниверс"

47 (24) mutal — «начало», «первое», «начиная́сь».

48 (25) annuvayam — (от скр. anvaya). Здесь употребляется другой термин для того, чтобы подчеркнуть противопоставление вывода, взятого как результат определенного процесса познания, выводу, рассматриваемому как определенный способ познания; см. здесь, 40 (20).

49 (26) cātanām (от скр. sādhanā).

50 (27) cāttiyam (от скр. sādnya).

51 (28) ētu (от скр. hetu).

52 uyir — «жизнь».

53 «Чувства и все прочее».

54 aḷavai, см. 4(2).

55 (29) oppumai — «сравнения»; здесь, может быть, сужение содержания, уточнение этого понятия достигаются посредством введения тамильского слова вместо равнозначного санскритского, см. 14(7).

56 arivaṉ — Вьяса (?), бог (?).

57 pōkapuvaṉam (от скр. bhogabhuvana).

58 Анкуш — шест с крюком на конце, которым погонщик направляет бег слона.

59 Рама — герой древнеиндийской эпической поэмы *Рамаяна*, богочеловек, сын Дашаратхи, царя Айодхьи. По велению богов Рама должен был освободить остров Цейлон от царя демонов Раваны.

60 (14′) uḷḷaneṟi.

61 (30) piramāṇāpācaṅkaḷ (от скр. pramāṇābhāśa).

62 (31) cuṭṭuṇarvu — «восприятие».

63 (32) tiriyākkoṭal.

64 (33) aiyam.

65 (34) terātu teḷital.

66 (35) kaṇṭuṇarāmai.

67 (36) ilvaḻakkam.

68 (37) uṇarntatai uṇartal.

69 (38) iṉaippu.

70 camayavāciriyar (см. 2 и 7).

71 (39—44) — здесь идут шесть санскритских названий этих учений: ulōkāyatam (скр. lokayata), pauttam (bauddha), caṅkiyam (saṅkhya), naiyāyikam (naiyāyika), vaicētikam (vaiśeśika), mīmāṅcakam (mīmansaka).

72 ciṉaṉ — здесь имеется в виду не Джина — мифический основатель джайнизма (последний из 24 *тиртханкаров* — великих джайнских мудрецов), а Будда, для которого это слово является одним из элитетов («победитель»).

73 Капила — легендарный основатель древнеиндийской философской системы *санкхья*.

74 Акшападе Гаутаме приписывается авторство *Ньяя-сутр* — самого древнего трактата философской школы *ньяя*, возникшей, вероятно, в начале нашей эры.

75 Канада — мифический основатель древнеиндийской философской системы *вайшешика*, возникшей, вероятно, несколько раньше *ньяи*.

76 (45) pirattiyamam (от скр. pratyama).

77 См. 40 (20).

78 (46) cattam (от скр. śabda).

79 iṟaivaṉ (от iṟai — «высота»).

80 Īcaṉ (от скр. īśa); возможно, что 79 является калькой этого слова или абсолютно соответствует ему в теологическом контексте.

81 teyvam — «божество» (от скр. daiva).

82 Т. е. «солнце и луна».

83 iyamāṉaṉ (от скр. yajamāna).

84 (47) pūtam (от скр. bhūta).

85 uyir (см. 52 в знач. «жизнь»); трудно сказать, насколько это слово здесь является термином, соответствующим скр. atman.

86 yākkai (от гл. yā) — «связь».

87 kalai — «искусство» (от скр. kala).

Библиотека "Руниверс"

[88] paṉpu.

[89] tōṟ ṟam — «явление», «вид».

[90] Разрушение вселенной — основная и первоначальная функция Шивы, а сотворение — Брахмы.

[91] *Хиранья-гарбха* — «золотое яйцо». В древнеиндийской брахманистской мифологии вся вселенная считалась возникшей из этого яйца, где она якобы находилась в свернутом виде.

[92] tēvaṉ — «бог».

[93] Нараяна — «шествующий по водам» — один из эпитетов Вишну.

[94] kaṭalvaṇaṉ — один из эпитетов Вишну.

[95] Веданги — книги, содержащие правила и наставления по частным дисциплинам, необходимые при изучении вед, созданные в раннем средневековье на санскрите. Известно шесть веданг: *Кальпа* — трактат, содержащий описание норм поведения и поясняющий ряд деталей ведийских обрядов и жертвоприношений; *Нирукта* — трактат, посвященный этимологии ряда слов, встречающихся в ведах; *Чханда* — трактаты, посвященные просодии ведийского стиха; *Шикша* — трактат о ведийском произношении (фонетический трактат); *Джьётиша* — астрологические трактаты и *Вьякарна* — трактаты по санскритской грамматике.

[96] iṟai.

[97] nūṟporuḷ.

[98] Имеется в виду Маркалидева — мифический основатель учения (и секты) *адживака*. Слово «бог» употребляется здесь несколько метафорически; употребление этого слова скорее всего основано на факте буквального понимания имени основателя — «бог Маркали».

[99] (48) aṇu (тж. скр.).

[100] (49) paramaṇu (тж. скр.).

[101] (50) kuṇam — «качество» (скр. guṇa).

[102] teyvakkaṇṇōr — «обладающие божественным видением».

[103] pūtattiraṭci.

[104] Здесь джайнская классификация рождений; черное рождение — ад.

[105] ūḻ — «деяние», «карма».

[106] Пралая (скр. pralaya) — полный распад всех вещей и гибель всех существ вселенной, совершающиеся периодически каждые несколько миллиардов лет.

Библиотека "Руниверс"

ГЛАВА III

ТАМИЛЬСКИЕ ГИМНЫ

(Очерк средневековой тамильской литературы *бхакти*[1])

0.1.1. Возникшая около середины I тысячелетия н. э. тамильская литература *бхакти* отражает в своем названии понятие, которое по существу имеет два аспекта. Первый — чисто индийский (точнее, индологический). Термин *бхакти* уже в эпосе появляется для обозначения такого пути к богу, который предполагает личный и эмоциональный контакт с ним. Религия выступает преимущественно как «предмет личного чувства». Влечение к богу вытесняет познание бога, и в этом смысле *бхакти противостоит пути джняны* (знания). Индивидуальность этого контакта означает, что он происходит вне коллектива или корпорации, специализированных в знании священных текстов и производстве обрядовых действий; *бхакт* может и не совершать таких действий,— интимная сторона общения с богом частично вытесняет внешнюю культовую, и в этом смысле *бхакти* противостоит пути кармы (действия)[2]. То обстоятельство, что это общение скрыто, достижимо известными только одному адепту способами, а иногда и только одному ему известной сигнализацией, обусловливает тайный, мистический характер *бхакти*. Для древнеиндийского мировоззрения (если можно условно говорить о таковом) *бхакти* не является такой универсальной категорией, как *атман, брахман*[3] или карма. Возможно, что понятие о *бхакти* (как и о *джняне*) — уже продукт осознания религиозной

---

[1] В настоящем очерке описание литературы *вайшнава — бхакти* носит чисто справочный, узко фактографический характер.

[2] Такой характер религиозной практики бхактов обусловил и известное их противопоставление брахманам в пределах общины. Более подробные сведения о «путях» в индуизме см. в конце гл. IV. Возможно, что множественность «путей» связана с *генотеизмом* ведийской религии (см. М. Мюллер, *Шесть систем индийской философии*, М., 1901, стр. 43; P. Deussen, *Geschichte der Philosophie*, Bd I, Abt. I, Leipzig, 1894, S. 77—93).

[3] С точки зрения брахманизма и отчасти индуизма *атман* является индивидуализированной душой, которая может существовать как в воплощенном, так и в невоплощенном состоянии, а *брахман* выступает как абсолютное духовное начало мира, мировая душа. Подробнее об этом см. A. Daniélou, *Le polythéisme hindou*, Paris, 1960.

Библиотека "Руниверс"

практики, результат ее анализа. Трудно говорить о *бхакти* как историко-религиозном явлении, предшествовавшем двум другим путям. Более целесообразно видеть в нем или в сходных с ним явлениях подсистему любой другой индийской религии (включая джайнизм и буддизм в его тантрическом варианте). В этом, втором аспекте *бхакти* аналогичен любой эмоционально-мистической разновидности любой религии мира, включая исламский суфизм и иудейское саббатейство, т. е. он выступает как подсистема любой развитой религиозной системы, как подсистема, которая может сложиться и на позднейшем этапе существования этой системы.

0.1.2. Что же дает нам возможность, кроме позднейшего (в начале II тысячелетия н. э.) оформления в единый комплекс, говорить о сотнях произведений, создававшихся в течение пятисот лет, как о действительно едином литературном комплексе? Прежде всего поразительное единство содержания. В своих стихах *бхакты,* обращаясь к Шиве (или Вишну), восхваляли его, прославляли в эпитетах, показывающих его отношение к ним, его положение во вселенной, его место среди других богов. Они просили его явиться им, дать средство, возможность достичь его. Они рассказывали в стихах о своем отношении, своих чувствах к нему и о том, каким образом, в связи с какими обстоятельствами жизни они пришли к почитанию его; либо в своих стихах они восхваляли других *бхактов,* описывая их общение с Шивой или Вишну. Вот к чему сводится сущность содержания почти всех стихов тамильских *бхактов.*

Это необходимое условие единства комплекса дополняется очень сильной его пространственной компактностью, которая выражается в том, что каждое отдельно взятое произведение содержало религиозную информацию, подавляющее большинство элементов которой имелось в других произведениях комплекса, а значительная часть ее содержалась во всех произведениях комплекса (компактность литературного комплекса всегда предполагает меньшую информационность отдельно взятого литературного произведения). Единство средневековой тамильской литературы *шайва-бхакти* является следствием непрерывной традиции, во-первых, и нелитературной функцией многих произведений, дополнявшейся их длительным устным существованием, во-вторых. Знакомство со стихами *бхактов,* относящимися к различным периодам существования комплекса, позволяет предположить и известное единство восприятия стихов *бхактов.*

0.1.3. Если предположить, что расцвет джайнской тамильской литературы относится к VII в. н. э., а ее начало к V или VI в. н. э. (что подтверждается фактом существования во второй половине V в. н. э. джайнской поэтической академии, так называемой *Санги Ваччхирананды,* то возникновение литературы

Библиотека "Руниверс"

шайва-бхакти можно отнести к VII в. н. э., а ее расцвет к VIII или IX в. н. э. Литература *вайшнава-бхакти* возникла, вероятно, в VIII в. н. э. Предшествующий период, т. е. IV—VI вв. н. э., принято называть «темным периодом» тамильской литературы; он совпадает с правлением Паллавов, официальным языком которых был пракрит, а потом санскрит и которые активно содействовали развитию санскритской образованности и культивированию северных традиций на юге. Этот период называется «темным» не только потому, что почти невозможно датировать отдельные литературные произведения того времени, но и потому, что он как бы оборвал линию традиции древней тамильской литературы антологий и лирических поэм, литературы, которая связывается со всей последующей за этим темным периодом литературой лишь посредством отдельных ассоциаций и реминисценций, встречающихся в поздних произведениях шайва-бхактов и в тамильской пуранической литературе.

0.1.4. С точки зрения социально-экономической, время VIII—XIV вв. н. э., т. е. в е с ь период создания гимнов и пуран *бхакти,* можно в целом охарактеризовать как период становления и развития феодализма. Сохранилась сильная и относительно свободная сельская община. Общинники, принадлежавшие в основном к кастам веллала (земледельцы, воины) и брахманов, играли большую роль в политической жизни страны.

С точки зрения политической истории, начало этого периода связано с упадком государства Паллавов (наиболее раннего из крупных и стойких государственных образований юга), последующим возвышением Чолов и, несколько позднее, соперничавших с ними Пандиев (Чера к этому времени превратились во второстепенных полузависимых властителей). Конец этого периода примерно совпадает с завоеванием юга войсками Делийского султаната и последующим возвышением империи Виджаянагар, возникшей на обломках древних тамильских царств, разгромленных Малик Кафуром в первой половине XIV в. н. э.

0.1.5. В историко-литературном отношении рассматриваемому материалу п р е д ш е с т в о в а л и: пять джайнских и буддийских эпических поэм (pañcakāviyam) и дидактический комплекс „18-ти малых произведений“ (patiṉeṉ kīḻkaṇakku), за ним следовали поэмы „Великого трио” (pukaḻēnti, kampaṉ, oṭṭakkūttaṉ) и стихи «18-ти *сиддхов»* (patiṉeṇcittar) [4].

0.1.6. В историко-религиозном отношении этот период был связан, как это уже было сказано, с упадком джайнизма и буд-

[4] Мы исключаем здесь из нашего рассмотрения произведения, тяготеющие к древней традиции или включенные средневековыми комментаторами и систематизаторами в древние литературные комплексы. Действуя по этому же принципу, мы включаем в сферу рассмотрения некоторые позднейшие произведения, тяготеющие по своему содержанию к средневековой традиции, либо включенные в средневековые литературные комплексы.

Библиотека "Руниверс"

дизма на юге Индии и с небывалым до того расцветом вишнуизма и в особенности шиваизма. Проникновение в этот период мусульман, так же как и существование на Малабарском берегу древних христианских (фомитских) колоний, никоим образом не влияло на религиозную жизнь и литературу страны тамилов этого периода.

0.1.7. Если говорить о социальной характеристике *бхакти* в отличие от брахманизма и джайнизма, то главным здесь явится следующее: религия брахманизма как в своей концептуальной части, так и в практической ставила между рядовым адептом и богом специализированную группу брахманов, «дважды рожденных», и лишала небрахмана возможности равноправного участия в духовной и интеллектуальной жизни. С другой стороны, брахманизм идеологически закреплял и освещал кастовый порядок.

Джайнизм давал возможность религиозной деятельности членам и низших каст, но практически лишь постольку, поскольку они устранялись от всякой другой деятельности, оказывались вне коллектива, общины.

Основной индивидуалистический принцип буддизма действовал и в джайнизме, т. е. освобождение от цепей социального гнета покупалось ценой отказа от общества, а само общество оставалось неприкосновенным. К этому надо добавить, что джайнизм (как и буддизм, о чем было сказано выше) всегда ощущался как инородный элемент на юге, исстари гораздо более консервативном и более преданном ведическим религиозным традициям и брахманизму, нежели север — их родина. Эта отчужденность усугублялась еще и иноязычностью джайнской канонической литературы. Но были еще и внутренние причины: чисто интеллектуалистическая этическая концепция джайнов никогда не была особенно популярна среди широких слоев населения, культовая сторона джайнизма в виде почитания *тиртханкаров*[5] также была слишком абстрактной; но наибольшее противодействие вызывали крайности джайнского аскетизма, его антигигиенизм, столь противоречащий духу и практике древней индийской религии. Может быть, это все (равно как и неуспех буддизма) и привело к тому, что развитие религии на юге шло не по линии создания культов новых божеств, а по линии создания новых черт в культах основных объектов богопочитания на севере — Шивы и Вишну[6].

0.1.8. Почти все, что было связано с объектом богопочитания, в этих измененных культах осталось прежним. Материал

---

[5] О *тиртханкарах* см. прим. 72 прил. III к гл. II.

[6] Север и северо-восток в религиозно-философском отношении с I тысячелетия до н. э. были центром с наибольшим разнообразием, а юг — периферией, где отдельные моменты этого разнообразия находили свою разработку и специализацию.

Библиотека "Руниверс"

для представлений об объекте брался из вед, упанишад, эпоса, но главное — из санскритских пуран. Пураны — это мифологическая основа как шиваизма, так и вишнуизма юга. Но в общем это можно считать случайным обстоятельством, поскольку главным и специфическим в *бхакти* был особый характер связи с объектом богопочитания. Наиболее яркими чертами этой связи являются: 1. Бесконечная личная приверженность богу. 2. Отношения с воображаемым объектом культа разворачиваются внутри коллектива — отшельничество становится чем-то вспомогательным и совсем не обязательным. 3. В жертву этому объекту *бхакт* приносит свое общественное положение. 4. Любовь — основной момент в богопочитании, а страдание не является чем-то самостоятельно ценным; эта любовь должна быть действенной, она есть основной признак *бхакта*. Плотская, половая любовь его к женщине не только не помеха, но обычный фон для возникновения любви к богу. 5. Большое развитие в культе получают «подкульты», связанные с почитаниями священных мест. В культе большую роль играло поэтическое творчество. (В этом смысле тамильская литература *бхакти* является специфически культовой [7].)

Очень трудно сказать что-либо определенное о характере отношений вишнуизма и шиваизма в Южной Индии середины I тысячелетия (т. е. в период, предшествующий возникновению литературы *бхакти*). Безусловно, они активно соперничали друг с другом, однако гораздо сильнее в литературе отражена их борьба с джайнизмом [8].

0.1.9. Несмотря на то что тамильская поэзия *бхакти* была по преимуществу культовой, т. е. в центре ее стояло обращение приверженца Шивы или Вишну к объекту богопочитания, мы встречаем в гимнах поэтов-*бхактов* и ряд общих философских и теологических идей, возникших, по-видимому, вне связи с развитием ведантистского направления в средневековой индийской философии. Главной среди этих идей является идея отрицания конкретной персонификации и индивидуализации бога, идея, знаменующая собой начало теистического направления южноиндийской теологии. Эта идея в гимнах тамильских *бхактов* конкретизировалась следующим образом. Во-первых, совершалось отождествление бога со всей природой взамен противопоставления духовного начала, первичной реальности (*атмана, брахмана, пурушоттамы* [9]) — природе, сотворенному (*пракрити*).

---

[7] См. здесь, 0.2.2.

[8] По-видимому, сначала, пока джайнизм был еще очень силен, в борьбе с ним *бхакты* противопоставляли ему культы всех трех главных богов индуизма. Так, например, Самбандар (см. прил. II к гл. III) говорит о джайнах: «Они не поклоняются ни Брахме, ни Вишну, ни трудно постижимому Шиве...»

[9] *Пурушоттама* (скр. puruṣottama) — душа, духовная первосущность, выступающая как персонифицированный бог. Учение о *пурушоттаме* содержится в *Бхагавадгите* (VIII, X, XI, XV).

Библиотека "Руниверс"

В этом отношении *бхакты* стояли на реалистической позиции в теологии, поскольку не принимали концепции об иллюзорности природы. Во-вторых, проводилось отождествление бога не только с индивидуальной душой, но и со всем психическим комплексом, включающим в себя интеллект, разум, органы чувств и т. д. В-третьих, совершалось отождествление того бога, которому поклонялся данный поэт-*бхакт,* с каким бы то ни было другим объектом богопочитания.

0.2.0. Теперь, прежде чем перейти к изложению конкретных сведений о тамильских гимнах и их авторах, мы попытаемся дать описание общего характера культа в тамильской средневековой литературе *бхакти,* особенно в ее шиваитской разновидности.

Мы предлагаем для такого рода описания упрощенную структуру культа. Хотя эта структура и предполагает наличие диахронического плана, выраженного одной из ее ячеек, но на данном этапе изучения этот план и связанные с ним вопросы генезиса остаются несколько в стороне. Этим и объясняется сопоставление тамильских гимнов с ведийскими, возникшими во всяком случае на полтора тысячелетия ранее,— сопоставление, возможное лишь при некотором отвлечении от историко-литературных данных. Здесь эта структура применяется только к литературному материалу, представленному в отрывках, выбор которых будет неизбежно случайным. Возможно, что дальнейшее исследование всего материала той или иной культовой литературы уточнит или изменит предложенную структуру.

Предметом изучения является здесь культ в литературе. Взятая в целом средневековая тамильская шиваитская и вишнуитская литература по своему внутреннему членению на разновидности в общем подобна той части древнеиндийской литературы, которая включает в себя веды, упанишады, пураны и отчасти шастры, иначе говоря, ее религиозно-философской части. Но говорить о таком подобии можно только в том случае, если рассматривать лишь религиозную информацию (сознательно отвлекаясь от всякой другой) и считать наиболее древнюю группу источников (для древнеиндийской литературы — веды) несущей первоначальную информацию, а другие группы и разновидности источников — преобразователями первоначальной информации. Это узко предметный подход, при котором не только все многообразие содержания данного источника искусственно ограничивается религиозным материалом, но и все многообразие религиозного содержания данного источника ограничивается преобразованным в данном источнике религиозным материалом иного источника.

0.2.1. Понятие «религиозности» источника включает в себя два отнюдь не всегда совпадающих момента. Во-первых, мо-

Библиотека "Руниверс"

мент культовой функции[10], означающий, что создание, произнесение или восприятие данного источника (или его части) само по себе направлено на установление или поддержание связи с воображаемым объектом данного культа, само по себе является элементом этой связи. Вторым моментом является культовый состав, означающий, что в источнике (или его части) вне зависимости от того, несет ли он (или его часть) культовую функцию, содержится информация о связи с объектом данного культа. Слово «состав» говорит о сложности такой информации, разнообразие которой мы предлагаем огра-

---

[10] Каждый текст создается в определенной ситуации связи автора (или авторов) с другими лицами, воображаемыми или существующими в действительности. Более точно: создание каждого текста предполагает возможность такой связи. Число разновидностей связи людей в поведении очень велико. В зависимости от разновидностей связи текст будет нести ту или иную функцию или ряд функций. Текст (или его часть) создается в определенной единственной ситуации, которую мы условно назовем субъективной ситуацией связи, но он может восприниматься по-разному, в зависимости от времени и места в бесчисленном множестве объективных ситуаций, от которых мы сознательно отвлекаемся в нашем рассмотрении. И слово функция всегда будет означать функцию текста в субъективной ситуации.

Понятие субъективной ситуации предполагаст не только действительность, в которой создавался текст, но и изменяющееся внутреннее состояние автора текста, его внутреннее отношение к этой действительности. Эта субъективная ситуация может не быть описанной в тексте; мало того, она может оказаться не реконструируемой на основании текста. Представляется, что такая реконструкция возможна только в том случае, если текст будет представлен как длящийся во времени или единственный акт поведения автора, определенным образом им же самим физически (т. е. графически, акустически и т. д.) объективизированный и внутренне обусловленный, а его создание — как такая разновидность поведения, содержанием которой является описание поведения. Но, описывая поведение, человек обязательно ведет себя еще каким-либо иным образом, т. е. одновременно практикует другую разновидность (или разновидности) поведения. Эта другая из выбранных нами разновидностей и будет выступать по отношению к первой как функция текста. Так, когда преподаватель пишет на доске текст, он не только создает его физически, но одновременно действует как агент связи (в данном случае — пространственной связи) с учениками, сидящими перед ним, и именно эта связь может быть выбрана произвольно, как функция текста. Но, не будучи преподавателем, он тот же текст мог написать у себя дома, либо в той же аудитории, на той же доске, но для себя самого, скажем, для лучшего запоминания; в этом случае временная связь явится для того же текста мнемонической функцией. Но безусловно, что в данной субъективной ситуации одновременно будут действовать многие другие связи, и соответственно — автор текста будет одновременно вести себя многими другими способами. Принципиально субъективная ситуация неописуема, а функция текста безразлична по отношению к нему самому, хотя в частном случае она может быть описана. Все сказанное можно подытожить следующим образом: если создание текста рассматривать как разновидность поведения, создание данного текста (или части) — как акт поведения, то функцией текста будет являться другой, одновременно совершаемый акт поведения, входящий в субъективную ситуацию как элемент, выбор которого определяется задачами и целями, поставленными перед собой исследователем текста.

Библиотека "Руниверс"

ничить, следующим образом расклассифицировав религиозный материал источника:

S_1 — внутреннее состояние субъекта культа;

S_2 — внешнее действие субъекта культа;

O_1 — ответное действие или состояние воображаемого объекта культа в данной связи с данным субъектом;

O_2 — действие, состояние или свойство воображаемого объекта не в данном акте связи с данным субъектом, а во множестве предыдущих и последующих актов связи с коллективами, практикующими этот культ. (O_2 противостоит остальным элементам приведенной классификации как момент диахронического плана.)

Объясним такое расчленение на примере одного гимнового четверостишия, принадлежащего поэтессе Карайккал, стоящей, по-видимому, у самых истоков тамильского гимнового творчества (подробные сведения об авторах тамильских гимнов, приводимых в качестве примеров, будут даны в последующих параграфах).

О сердце! Всегда восхваляй непрестанно
Того, Благоприятствующего, с ниспадающими прядями
Чистейшего, что в волосах своих любит змей
носить, злобно шипящих,
Того, кто там спасет [нас], когда день настанет [11].

Внешние данные, свидетельствующие о стихе как о гимне, и обращение в первой строке к сердцу с призывом восхвалять Шиву указывают на культовую функциональность стиха. В первой же строке говорится и о действии, направленном на объект культа — восхваление Шивы (S_2). Ответным действием Шивы является спасение им его почитателя, о чем идет речь в последней строке. Это действие явится для нас элементом O_1 культового состава этого стиха. Представления о ниспадающих прядях и о змее в волосах, так же как и эпитеты «благоприятствующий» и «чистейший», очевидно, являются стандартными, общими для многих шиваитов, живших и до поэтессы Карайккал. Эти представления и эпитеты могут быть связаны и с определенными мифами о Шиве. Поэтому мы отнесем их к O_2 культового состава стиха. S_1 — здесь внутреннее состояние поэтессы — буквально не нашло своего выражения в стихе, но о нем косвенно свидетельствует обращение поэтессы к своему сердцу, сообщающее этому стиху лирический тон и отражающее ее взволнованность в данный момент поэтического творчества. Таким образом, здесь мы имеем полный состав культового содержания стиха, выражаемый формулой S_1 S_2 O_1 O_2.

[11] kāraikkālammaiyār, p. 31.

Библиотека "Руниверс"

0.2.2. В соответствии с установленными выше различиями, религиозную литературу можно условно разделить на специфически религиозную и нарративную религиозную, но это разделение является условным, поскольку один и тот же источник может приобретать или терять религиозную функцию в зависимости от времени и места. Литература же, в которой основным содержанием является описание O_2 в его действиях, состояниях и свойствах, взятых вне культовой связи и фигурирующих в абстрактном, категориальном виде, может быть названа рефлексивной религиозной или религиозно-философской литературой. В древнеиндийской литературе примером первой разновидности религиозной литературы могут служить веды, второй — пураны, третьей — упанишады (отчасти), шастры (отчасти) и агамы. Приведем несколько примеров из санскритской гимновой литературы.

1. Да воззовем мы ради спасения нашего к великодушному Индре, герою великому, [дабы принес он нам] выигрыш и получение военной добычи!
О Индра, что слушает [нас], устрашающий в схватках, врагов избивающий, захватывающий добычу!

(*Риг-веда,* III, 38, 10) [12]

2. Хвалу [собой] изливайте, [нам] многих коров [приносите]! Богатство и счастье нам дайте! К богам эту жертву нашу несите, о струи жертвенного масла, чистого, как мед!

(*Риг-веда,* IV, 58, 10) [13]

3. Она та, что океаном, рекой и водами владеет, на ней [всякая] пища рождается и растения всходят, на ней движется все, что дыханием обладает и способностью к движению,— о земля, пожелай дать нам первым напитка испить!

(*Атхарва-веда,* XII, I, 3) [14]

С точки зрения функциональной классификации источников, эти три стиха являются по преимуществу специфически культовыми, вне зависимости от их содержания и состава. Каждый из них является актом (или частью акта) S_2 в силу обращения к О, имеющемуся в каждом из них; это обращение остается для нас и элементом состава. Но множество ведийских стихов, взятых отдельно, нарративны, не содержат обращения

[12] *Die Hymnen*, I, S. 242.
[13] Ibid., I, S. 325.
[14] *Hymnes speculatifs du Véda,* trad. du sanskrit par L. Renou, Paris, 1956, p. 189 (Collection UNESCO, série indienne, ed. par Librairie Callimard).

Библиотека "Руниверс"

и являются специфически культовыми лишь в силу включения их в сборник, в целом несущий культовую функцию[15]; в составе их часто преобладает O_2, и они тяготеют к пуранам и упанишадам. Вот стих из десятой мандалы *Риг-веды:*

> 4. Ни небытия не существовало тогда, ни бытия. Ни [промежуточного] пространства воздушного не существовало, ни небосвода над ним. Что же двигалось само [тогда]? Где? Под защитой кого? Была ли это вода неизмеримо глубокая?
>
> (*Риг-веда,* X, 129, I)[16]

Про этот стих можно сказать, что он определенно не имеет культового содержания, и если отвлечься от его культовой функции, лежащей за его пределами, то он может явиться объектом изучения с точки зрения предмета истории философии или космогонии. В символическом изображении эти четыре примера будут выглядеть так:

1. $\underline{S}_2$ $(S_2 + O_1 + O_2)$.
2. $\overline{C}$ $(O_1,\ S_2 + O_1,\ S_2,\ O_2)$.
3. $\overline{C}$ $(O_2,\ S_2,\ O_1)$.
4. $\overline{C}$ (ноль).

(Здесь + означает условную одновременность, а запятая — другой или повторный акт.)

Эти формулы наглядно показывают, что в **общем случае** функция и состав культа в литературе независимы друг от друга. И действительно, в индийской литературе мы находим множество нарративных и рефлексивных культовых стихов, да и стихов, вообще не имеющих культового содержания (например, чисто умозрительных, как 4), которые оказываются культовыми лишь в силу их попадания в «поле культа», имеющее свои пространственные и временные рамки[17].

---

[15] Культовую функцию текста, поскольку она установлена и рассмотрена вне культового состава текста, мы обозначим как $\underline{C}$. В том случае, когда и состав текста указывает на ее существование, она будет обозначена как $\overline{C}$. В том же случае, когда в тексте содержится описание создания текста автором как внешнего действия субъекта культа, функция будет обозначена как $\underline{S}_2$. Круглая скобка отделяет состав от функции. В случае многоступенчатого описания и соответственно многостепенности функции последняя будет обозначена как $\underline{C}$, $\underline{C}^2$, $\underline{C}^3$ и т. д. (соответственно этому, $\underline{S}_2$, $\underline{S}^2_2$, $\underline{S}^3_2$...) и отделена от состава скобками.

[16] *Die Hymnen,* II, S. 430.

[17] Здесь мы не ставим себе целью ни выяснение природы культовой функции текста, ни ее определение через связь (см. прим. I). Достаточно будет заметить, что культовая связь есть частный случай так называемой **идеальной связи**, т. е. такой связи, один из агентов которой или какое-либо свойство этого агента является воображаемым. То, что здесь условно названо «по-

Библиотека "Руниверс"

0.2.3. Показать временно́е описание O_2 вед в санскритских пуранах очень трудно, поскольку в целом они относятся к различным традициям, фактически слабо связанным друг с другом, что дополняется еще и, очевидно, большим разрывом во времени их составления. Основные боги пуран — Вишну, Шива и Брахма — не являются значащими для культовых систем *Ригведы;* Кришна *Бхагавата-пураны,* упоминаемый в *Риг-веде* под своим именем два или три раза (VIII, 96, 13; VIII, 96, 14 и X, 31, 11 [?]), вовсе не фигурирует там как объект культа, он лишь участвует в ситуации с объектом культа. Поэтому, казалось бы, никак не следует считать *Бхагавата-пурану* преобразователем первоначальной информации о Кришне, а ее источником *Ригведу.* Кроме того, можно было бы считать эту пурану преобразователем современной или предшествующей внелитературной культовой информации — живой культовой действительности. Но, если не выходить за рамки культа в литературном источнике, мы условно можем считать пураны поздним этапом единой ведийско-эпическо-пуранической традиции на том основании, что в определенный период времени и веды и пураны (в каких-то своих частях) воспринимались в одном «культовом поле», попали в одну культовую и культурную сферу и были диахронически расположены в одной традиции, что подтверждается фактом (безусловно, позднейшим) приписывания авторства и вед и пуран мифическому Вьясе.

Одно место из *Риг-веды* (X, 31, 11) гласит: «Для Кришны (или Черного?) набухло белое вымя». Здесь прежде всего остается сомнительным главное: идет ли речь о Кришне или о каком-то другом лице, названном «черным», может быть, для поэтической антитезы с «белым выменем». Если же, весьма предположительно, отождествить ригведийского Кришну с пураническим, то «вымя» можно сопоставить с пастушеским и коровьим антуражем рождения Кришны в *Бхагавата-пуране* как однородные атрибутивные моменты. С другой стороны, чернота Кришны в *Бхагавата-пуране* не функциональна (в отличие, например, от черногорлости Шивы в *Шива-пуране*). Возможно, что чернота Кришны перестала быть значимой ко времени его связывания с ригведийскими пастухами, но впоследствии подчеркивала его отличие от белых, среди которых он родился.

лем культа», есть сфера (временная и пространственная) действия культовой связи. Поскольку нас здесь интересуют только функция (в смысле ее наличия или отсутствия) и состав, а не происхождение функции и не причины различия в составе, мы сознательно в данном рассмотрении отвлекаемся от социальной обусловленности, ибо выявление такой обусловленности потребовало бы иного выбора связи как функции текста либо рассмотрения культовой функции как вторичной по отношению к какой-либо иной. Исследование социальных условий возникновения и существования функций должно быть предметом особой, самостоятельной работы.

Библиотека "Руниверс"

0.2.4. Ближе всего к древнеиндийским ведам по характеру, функции и содержанию подходят гимны *альваров* и шиваитских *бхактов,* созданные в VII—IX вв. Вот несколько примеров.

5. Высшей выси высшей добродетелью владеет кто? — Он;
Кто, затменье устраняя, мудрость высшую дает? —Он;
Кто глава богов бессмертных, вялость устраняющий? — Он;
И склонясь перед сияньем, что страданье устраняет,
О мой дух, воспрянь!

(nammālvār)[18]

6. [Он тот, чье] состояние знанью богов недоступно,
[Он], с небес [до земли] всего [мира] высший владыка —
[Этот] бог, вселенную всю поглотивший.

(nammālvār)[19]

7. Он сам — знающий, он сам — знать заставляющий,
Знанием ставший знаток — он сам, [и всякого] знания
Истинный предмет — он сам, сияние необъятное поднебесья,
Этот предмет — он сам, он.

(kāraikkāl)[20]

8. О [ты], светоч, коего бывший началом [всего]
Брахма четырехликий и Вишну познать не смогли!
Справедливостью не обладаю я, о силе твоей говорю;
О, господин Валивалама, приди и мучай меня, [лишь]
не дай [вкусить] страданий от деяний прежних
[Мне], кто тебя изо дня в день воспевая, славит.

(campantar)[21]

9. О голова [моя], ты склонись [перед] тем, чья голова
черепом украшена,
[Перед] Господином, что в череп [подаянье] собирает,
о голова [моя], ты склонись!

(tirunāvukkaracu)[22]

10. Я, грешник, отрекся от любви и рабского служения тебе!
[Теперь] я понял смысл [моих] мучений [и моей] болезни
тяжкой — иду [тебе] поклониться я!
О глупец, сколь долго пребывал я разлученным с ним,
Богом [из] Арура, [моим] жемчугом, прекрасным камнем
драгоценным!

(cuntarar)[23]

[18] *tiruvāymoḻi,* p. 1.
[19] Ibid., p. 2.
[20] *patiṉorāṉ tirumuṟai,* p. 11.
[21] campantar, p. 499.
[22] tirunāvukkaracu, p. 472.
[23] cuntarar, p. 129.

Библиотека "Руниверс"

11. О лишенный нечистоты! Окажи благодеяние мне,
ничтожному, тому,
Кто лишен великого обладания сердцем, смягчившимся
и истекающим от стремления к слиянию с тобой!
Появившись на этой земле, явив свою милость и показав
свои сверкающие ножные браслеты,
Будь ко мне, рабу твоему, что распростерт ниц ниже пса,
милостью более великой, чем доброта матери
к своему ребенку,
О ты, являющийся первичной реальностью!

(māṉikkavācakar) [24]

12. О тот, [кто], будучи первичным началом, концом
и серединой, [ими] не является!
О влекущий меня и правящий [мною] отец мой, о Перуман!
. . . .
О танцующий в Чидамбараме!
О повелитель южной страны Пандийя!

(māṉikkavācakar) [25]

Как мы видим, все здесь приведенные отрывки гимнов носят, вне зависимости от их культового состава, характер призыва, обращения (что грамматически выражено звательными или повелительными формами), подчеркивающего их специфически культовую функцию.

0.2.5. Если посмотреть на нижеприведенную таблицу, отражающую только наличие или отсутствие культовой функции и элементов культового состава в вышеприведенных примерах, то безусловно станет ясной одна черта, отличающая гимны тамильских *бхактов* от ведийских гимнов,— наличие элемента S_1. Этот элемент, особенно ярко выраженный в *шайва-бхакти*, пронизывает почти все гимны, порою даже не будучи внешне выявлен в материале содержания, но являясь подосновой и внутренней сущностью внешнего действия. Именно поэтому тамильские шиваитские гимны можно назвать «культовой лирикой».

Теперь распределим культовое содержание приведенных гимнов по элементам предложенной классификации (табл. 1 и 2).

0.2.6. Скобки внутри табл. 1 имеют двоякий смысл. В одном случае они указывают на наличие того или иного элемента, выводимого из внешних по отношению к культовому составу данных; так, например, 5, S_2 (обращается к «нему») выводится из апеллятивного характера употребления слова «он» (avan) [26].

---

[24] *tiruvācakam*, p. 9.

[25] Ibid.

[26] Всякая выводимость будет обозначена в формуле стрелкой, указывающей выведенный элемент состава, в описательной таблице заключенный в круглые скобки.

Библиотека "Руниверс"

Таблица I

Элемент / Пример	S_1	S_2	O_1	O_2
1		Взывают к Индре	Спасает, приносит выигрыш и получение военной добычи, слушает	Великодушный, герой великий, устрашающий в схватках, врагов избивающий, захватывающий добычу
2		(Приносят в жертву масло), взывают к маслу	Хвалу собой изливают, многих коров приносят; богатство и счастье дают; к богам (себя как) жертву несут	Струи масла, чистого, как мед
3		Взывают к земле	Дает первым напитка испить	Океаном, рекой и водами владеет, та, на ком всякая пища рождается и растения всходят, на ком движется все, что дыханием обладает и способностью к движению
4				
5	(Пребывает в затмении, вялости, страдает), воспрянул духом	(Обращается к «нему»), обращается к духу (manan), склоняется духом своим	Дающий мудрость, устраняющий затмение; устраняющий вялость; устраняет страдание	Обладающий высшей добродетелью, глава богов бессмертных, сияние
6				Тот, чье состояние знанью богов недоступно, высший владыка всего мира, бог, вселенную всю поглотивший

Библиотека "Руниверс"

Элемент / Пример	S_1	S_2	O_1	O_2
7	(Познает «его» в «этом»)		Знать заставляющий	Знающий, знание, предмет знания, истина, сияние поднебесья, «это»
8	Не обладает справедливостью (мучается)	(Обращается на «ты»), говорит о «силе» бога, просит мучать, изо дня в день воспевает, славит	Мучает, не дает вкусить страданий от плодов кармы	Светоч, которого не смогли познать Брахма и Вишну, господин Валивалама
9		Обращается к своей голове, склоняет голову перед богом		Обладает головой, украшенной черепом, аскет-собирающий подаяние в череп, господин
10	Грешник, любит, мучается, болеет, отрекается, пребывает в разлуке	Рабски служит, поклоняется (называет любовными именами)		Бог из Арура, жемчуг, прекрасный камень драгоценный
11	(Чувствует себя «ничтожным»), обладает сердцем смягченным и истекающим от стремления к слиянию с Шивой	Распростерт ниц ниже пса (обращается на «ты»)	Совершает благодеяние, появляется на земле, являет милость, показывает ножные браслеты, матерински добр к адепту	Лишенный нечистоты, первичная реальность
12	(Влеком к Шиве)		Влечет адепта, правит им	Является и не является началом, концом и серединой всего, отец, Перуман (великий), танцует в Чидамбараме, повелитель Южной страны

Библиотека "Руниверс"

Таблица 2

Примеры	Культовый состав / Культовая функция	S_1	S_2	O_1	O_2
1	+	—	+	+	+
2	+	—	+	+	+
3	+	—	+	+	+
4	+	—	—	—	—
5	+	+	+	+	+
6	+	—	—	—	+
7	+	+	—	+	+
8	+	+	+	+	+
9	+	—	+	—	+
10	+	+	+	—	+
11	+	+	+	+	+
12	+	+	—	+	+
13	—	—	—	—	+
14	—	—	—	—	+
15	—	—	+	+	+
16	—	—	—	—	+

(Примеры 13—16 приведены в параграфах 0. 2. 14, 0. 2. 15 и 0. 2. 18)

0.2.7. В другом случае они указывают на выводимость по смыслу одного элемента из содержания другого, на имплицитность в данном элементе другого. Это прежде всего относится к тем действиям объекта культа, которые необходимо предполагают взаимность, т. е. либо ответное действие, либо действие подверженности данному; так, например, в 5, O_1 — «устраняющий вялость» — предполагает состояние вялости у субъекта. Эпитеты 10, O_2 — «жемчуг», «драгоценный камень» — не только дополняют и подчеркивают чувство любви у субъекта, но и предполагают произнесение любовных слов, как внешнего сакрального акта. Но эта логическая операция раскрытия имплицитного содержания может производиться и в пределах данного элемента состава (и элемента таблицы) [27]; так, взывание к жертвенному маслу в ведийском гимне необходимо предполагает практику принесения масла в жертву; более того, это взывание может дублировать, дополнять реальное жертвоприношение. Эти примеры из 5-й, 10-й и 2-й строк таблицы могут быть буквенно-символически обозначены соответственно как $S_1 \leftarrow O_1$, $S_2 \leftarrow O_2$ и $S_2' \leftarrow S_2$. Таким образом, становится совершенно очевидным, что предложенная для культовой литературы модель является структурой не только по отношению к функции и составу, взятым вместе (как это было показано в 0.2.1), но и по отношению

[27] В этом случае выведенный элемент состава обозначается тем же знаком со штрихом.

Библиотека "Руниверс"

к культовому составу, взятому в отдельности. Действительно, каждый из элементов состава в общем случае является ячейкой, заключающей любой из четырех элементов (в том числе и одноименный с собой, который мы обозначаем знаком со штрихом).

Представляется вероятным, что аналогичным образом может быть структурно анализирована и взятая в отдельности культовая функция, но сейчас такой анализ вывел бы нас за пределы литературы как объекта, а культа в литературе — как предмета исследования.

В то же время имеются основания рассматривать и культовый состав литературы как информацию о существовавшей в прошлом культовой функции, как след культовой функции.

0.2.8. Пожалуй, наиболее трудным является анализ группы O, поскольку отдельные действия и состояния объекта культа в данный момент (т. е. в момент воспроизведения культового источника или его части) могут быть либо тем, что уже не находит отражения в культе коллектива, быть информацией о давно исчезнувшей культовой или внекультовой практике коллектива, его мифологии, либо тем, что еще живет в этой практике, одновременно принадлежа диахронному и синхронному планам культа. Первый из этих случаев представлен, например, в O_2 8-й строки («Светоч, которого не смогли познать Брахма и Вишну»); этот материал является незначащим для данного культового акта. Второй случай можно продемонстрировать на материале O_2 9-й строки, где Шива представляется нищим аскетом, собирающим подаяние в чашу, сделанную из черепа. Аскетизм и нищенство существовали в шиваитском культе того времени, но для данного акта они также не являются значащими, поскольку с глубокой древности они практиковались последователями едва ли не всех индийских культов; здесь — внесение моментов практики субъекта в эпитет объекта культа. Поэтому мы обозначаем его как O_2, хотя, если отвлечься от синхронного, индивидуального плана рассмотрения, этот эпитет следовало бы обозначить как $O_2 \leftarrow S_2$. Действие же объекта в 12-й строке («Влечет адепта») не только характерно для *шайва-бхакти* в целом, но и несомненно отражает состояние, в котором Маниккавашагар создавал данный гимн. Фактически здесь невозможно отделить диахронию от синхронии, коллективное от индивидуального — и то и другое есть лишь абстракция, принятая в предложенном нами методе структурного рассмотрения и описания культа в литературе, в методе, который отражает одну общую для состава всякого культа тенденцию. Эта тенденция заключается в том, что направление строки таблицы $S_1S_2O_1O_2$ показывает увеличение возможности рассматривать культ диахронически и уменьшение возможности рассматривать культ индивидуально.

Библиотека "Руниверс"

Вышеприведенные общие замечания по поводу способа распределения и изображения культового материала в таблице были необходимы, чтобы перейти на том же материале к показу некоторых конкретных черт тамильской гимновой части этого материала в отличие от санскритской (ведийской) его части. При этом мы оговариваем, во-первых, что приведенные примеры лишь очень условно и предположительно можно считать типичными в статистическом смысле этого слова, а во-вторых, что они специально берутся синхронно, статически, т. е. без учета происхождения той или иной черты или ее последующего изменения.

0.2.9. Исключительно ярко выраженная в тамильских гимнах интимная сторона богопочитания (играющая в ведийских гимнах гораздо меньшую роль) в значительной степени определяет характер содержания остальных ячеек культовой структуры этих гимнов. Возьмем важнейший момент во взаимодействии S_2O_1: о чем просят бога, и соответственно что делает он в ответ? Как это представлено в индийских и тамильских гимнах? Материал S_2O_1 первых трех строк таблицы достаточно ясен, чтобы дать ответ: последователи культов ведийских богов взывают к ним с просьбой о тех или иных материальных благах для себя (таких, как спасение в бою, получение военной добычи, доставление коров, возможность первым испить сомы) и о лишении своих врагов этих благ; это отражено в таких эпитетах O_2, как «великодушный», «герой», «устрашающий в схватках», «избивающий врагов», «захватывающий добычу» и т. д. Эти обращения дополняются отраженными в ведийских гимнах обрядами, состоящими в том, что богам приносят в малых размерах то, чего от них просят в больших (это, конечно, чрезвычайно грубая характеристика лишь части ведийских обрядов), т. е. топленое коровье масло, сому и т. д.

В тамильских же гимнах бога (Шиву или Вишну) просят о том, чтобы он дал *бхакту* высшую мудрость, т. е. знание самого себя и самого бога, чтобы он устранил «затмение» души *бхакта* — основное препятствие к общению с богом, чтобы он явился, дал *бхакту* возможность увидеть его, любить его и, наконец, как высшую радость — слиться с ним. И эти обращения дополняются такими отраженными в тамильских гимнах «внутренними обрядами», как душевное мучение, самоуничижение, высказывание своего стремления к слиянию с богом, описание возникновения этого стремления и связанных с ним обстоятельств жизни *бхакта*.

0.2.10. Далее, и в санскритских и в тамильских гимнах мы очень часто встречаемся с явлением субституции объекта культа, т. е. таким явлением, когда объектом (в обращении) становится не сам бог, а какой-то его атрибут. Это простейший случай субституции; гораздо более сложным представляется

Библиотека "Руниверс"

случай, когда в гимне обращаются к какому-то третьему лицу (или предмету), своего рода «дубликату объекта», который относится исключительно к сфере S_2O_1 и служит как бы идеальным посредником между реальным субъектом и воображаемым объектом культа (в какой-то мере такую субституцию можно сопоставить с явлением, когда человек А в разговоре обращается к человеку В, но слова его предназначены для присутствующего или отсутствующего С). В индийских гимнах субститутом такого рода является элемент внешнего материального обряда, в данном случае жертвенное масло ($2,S_2$). В тамильских гимнах это (в данных случаях) дух, разум (maṉaṉ) самого *бхакта* ($5,S_2$), по материалу также безусловно тяготеющий к психической, внутренней стороне культа (S_1) в первом случае, а во втором ($9,S^2$) — голова *бхакта,* которую, учитывая контекст, лишь формально можно отнести к S_2, функционально она относится к внутренней же сфере культа.

0.2.11. Теперь сформулируем основные черты различия приведенных санскритских и тамильских гимнов, данные нами в синхронном рассмотрении.

Отношение субъекта к объекту культа в древних ведийских гимнах носит материальный характер и по своему материалу лежит вне культа, как системы идеальных связей реального человека с воображаемым богом. Отношение субъекта к объекту в тамильских средневековых гимнах целиком остается в сфере культа и носит преимущественно духовный и эмоциональный характер. Если в ведийских гимнах субститут объекта материален и связан с обрядовым действием, то в тамильских он либо относится к психическому микромиру субъекта, либо является воображаемой сущностью, заменяющей объект только как объект обращения в гимне; если ведийский гимн в своем воспроизведении составляет часть культа, не только отражающую, но и дополняющую материальное обрядовое действие, то тамильский гимн — это то основное (в культе Шивы особенно), по отношению к которому обряд становится факультативной компонентой S_2.

0.2.12. Есть еще одна, очень частная отличительная черта, относящаяся к ячейке O_2 культового состава гимнов. При обращении к объекту культа в ведийских гимнах он мыслился как пребывающий в природе вообще, и в любом данном месте — в частности; иначе говоря, он был определен пространственно только в космическом плане. В тамильских же гимнах один и тот же бог (Шива) почитается в данный момент исключительно как пребывающий в данном месте, главным образом в той или иной святыне,— здесь это Валивалам ($8,O_2$), Арур ($10,O_2$), Чидамбарам ($12,O_2$). И факт, что он в данный момент воображается определенным макрокосмически, для изучения культа гораздо важнее того, что он может мыслиться как существую-

Библиотека "Руниверс"

щий одновременно в ряде мест. Это чисто культовое явление было бы удобно назвать генолокотеизмом по аналогии с генотеизмом Макса Мюллера.

0.2.13. Остается вкратце рассмотреть некоторые моменты культового состава тамильских гимнов в их развитии в описательной и рефлективной религиозной литературе. С санскритскими пуранами тамильские гимны были связаны только религиозной традицией. Это положение следует понимать в том смысле, что в период создания санскритских пуран (вероятно, вторая половина I тысячелетия до н. э.) произошло своего рода «размежевание» культов Шивы и Вишну, богов в значительной степени однотипных, при котором Брахма практически остался как бы «третьим лишним», фигурируя то в паре с Вишну против Шивы, то вместе с Шивой против Вишну: иначе говоря, уже в пуранический период Брахма в известной мере был атавистичен.

Как известно, это размежевание культов не только выявилось в разделении пуран на шиваитские и вишнуитские, но и нашло свое подробное мифологическое описание и обоснование внутри ряда пуран. Санскритские пураны не только нарративный религиозный источник, но и источник богатейших сведений о мировоззрении древних индийцев, которое никак не могло быть в сколько-нибудь полной форме выражено в гимновой литературе, отражающей гораздо более узкую сферу поведения и осознания этого поведения.

Разумеется, пураны отражали и культовую практику, но гораздо более древнюю, нежели время их составления, а в некоторой части более древнюю, нежели ту, выражением которой явились веды. Но главное в санскритских пуранах — это история объектов культа, но не тех, которые почитались индийцами ведийского периода, а тех, которые почитались значительно позднее на севере и северо-востоке Индии и получили свою «вторую жизнь» на юге с середины I тысячелетия н. э.,— «вторую жизнь», в которой, очевидно, наибольшим изменениям подвергся сам культ в его практической части, а значительно меньшим — представления об объекте вне живой культовой связи.

0.2.14. В тамильских гимнах эти представления даны обычно в эпитетизированной форме. Здесь у нас есть два таких эпитета: «бог, вселенную всю поглотивший» ($6,O_2$) и «светоч, которого не смогли познать Брахма и Вишну» ($8,O_2$). Первый эпитет можно условно считать преобразованной в гимне информацией, содержащейся, скажем, в *Бхагавата-пуране:*

13. «Она (мать Кришны) увидела там (во рту своего сына) весь мир [вещей], движущихся и недвижущихся, небо и страны света, шар земли с его горами и континентами, океанами, воздухом, огнем, луною и звездами».

Библиотека "Руниверс"

Здесь Кришна — аватара[28] Вишну — показывает *вишваруnу* (вселенский образ)[29]. Второй эпитет намекает на *Шива-пурану*[30]:

14. Шива стал столбом пламени, и Вишну и Брахма, превратившись один в вепря, а другой в лебедя, не смогли достичь пределов этого столба ни сверху, ни снизу.

(Оба этих эпизода даны в сокращенном изложении.)

Как мы видим, эпитет O_2 тамильского гимна может явиться «свернутым», потерявшим свою временну́ю распределенность пураническим эпизодом. Эта группа эпитетов пришла «в литературу из литературы» и не связана с тамильской культовой практикой в отличие от группы эпитетов генолокотеистических либо связанных с интимной сферой бхакта, как 10, O_2.

0.2.15. В отличие от только что приведенных эпитетов, являющихся своего рода стандартом, общим местом культа, в гимновой литературе *бхакти* находят свое отражение (также в эпитетной или иной свернутой форме) и конкретные ситуации взаимодействия данного *бхакта* (составителя данного гимна) с воображаемым объектом культа. Так, в 10, S_1 отражено и выражено не состояние страдания и томления *бхакта* вообще как типичное (этнографически) явление культа, предшествующее установлению связи с объектом, а индивидуальный факт тяжелой болезни поэта-*бхакта* Сундарара. Этот факт назван индивидуальным, поскольку речь идет о культе в литературе, хотя очевидно, что его истоки лежат в коллективной внелитературной культовой практике.

Или возьмем другую часть 10-го стиха, относящуюся к S_2, где автор говорит: «Я... отрекся от любви и рабского служения тебе». Известно, что любовь есть основная эмоция, характеризующая внутреннее состояние *бхакта* в его общении с объектом культа, и что «раб», «служитель» (aṭi, toṇṭaṉ) являются основными социальными терминами для обозначения (и особенно самоназвания) *бхактов*. В тамильских пуранах же эти общие для всего культа состояния и термины выступают в част-

[28] Аватары — в индийской мифологии различные формы воплощения, в которых рождается божество. Бог Вишну, согласно пуранической мифологии, появляется на земле последовательно в десяти аватарах. Эти воплощения: Ма́тсья (рыба как бы знаменует начало эволюции мира после очередного потопа), Ку́рма (черепаха), Вараха (человеко-вепрь), Нарасинха (человеко-лев), Вамана (карлик), Парашурама (Рама, убивающий топором многорукое чудовище), герой Рама, бог Кришна, родившийся на земле среди пастухов, Будда и Калки, который придет в конце эры, чтобы уничтожить варваров и злодеев. Допускается и одновременное существование божества в нескольких аватарах.

[29] См. *Srimad Bhagavata*, ed. by A. M. Srinivasachariar, transl. by V. Raghavan, Madras, 1947, p. 271; *Бхагавадгита*, гл. XI.

[30] *Шива-пурана* обозначает, во-первых, всякую шиваитскую пурану вообще, во-вторых, служит названием для одной из шиваитских санскритских пуран, в которой повествование ведется от имени бога Брахмы.

Библиотека "Руниверс"

ной ситуации, отражающей определенный момент биографии *бхакта* (в данном случае Сундарара). Сопоставим теперь первую строку из 10-го стиха (10, S_2) с эпизодом из пураны Секкилара (cēkkiḻār). В пуране (четверостишия 33—74) рассказывается, как во время свадьбы к Сундарару в образе старого брахмана явился Шива и предъявил расписку, из которой явствовало, что Сундарар — его раб; возмущенный жених с гневом отвергает это притязание.

15. Приблизившись вплотную к богу, у стоп которого,
цветам подобных, хвалу когда-то веды возносили.
Жених, звеня браслетами ножными, расписку выхватил
и со словами:
«Пристало ль в рабство обращать брахману?» — расписку
разорвал;
И вскрикнул [громко]тот, кто ни начала, ни конца
не знает[31].

Так общие для гимновой литературы *шайва-бхакти* и неопределенные во времени для каждого отдельно взятого гимна моменты находят свою индивидуализацию и развертывание, свою временнýю распределенность в эпизодах тамильских пуран, каждая из которых — история общения *бхакта* с Шивой.

Тамильские пураны, отражавшие тамильскую культовую практику, возникли (в письменном виде) непосредственно после тамильской гимновой литературы.

0,2.16. Ряд стандартных эпитетов Вишну и Шивы носят абстрактный, категориальный характер, особенно 11, O_2 и 12, O_2. Исторически *бхакти* предшествовала богатейшая санскритская религиозно-философская литература, но, поскольку мы остаемся в сфере тамильской шиваитской литературы, есть возможность условно рассматривать то или иное положение тамильской шастры XIII или XIV вв. н. э. как преобразование материала эпитета Шивы, данного в O_2 гимна.

0.2.17. Так, в 12, O_2 мы читаем: «Он (Шива) является и не является началом, концом и серединой всего». Здесь для нас значащими следует считать два момента.

Первый момент: Шива связан с началом, концом и серединой (или не связан с ними) отношением неопределенным во времени (в такой же мере, как эти «начало», «конец» и «середина» не определены во времени по отношению друг к другу), — отношением, которое лишь грубо и примерно можно было бы назвать отношением тождества, предполагающим одновременность существования. Мы говорим «грубо и примерно», посколь-

[31] *periyapurāṇam,* p. 29. Более подробно о пуранах и их авторах говорится в следующей главе. См. также прил. I к гл. IV.

Библиотека "Руниверс"

ку (правда, как и в случае сопоставления с пуранами) выходим за пределы культа и искусственно навязываем ему (или отрицаем у него, что одно и то же) временнóе распределение и причинно-следственную связь.

Второй (вытекающий из первого) момент заключается в том, что это условное тождество Шивы с началом, концом и серединой одновременно и отрицается. Если бы речь шла не о культовом гимне, мы бы назвали это алогизмом, но известно, что логическая связь есть способ рассмотрения явлений и фактов, определенных во времени (вернее, частный случай временнóго рассмотрения).

0.2.18. В религиозно-философской шастровой литературе тот же самый материал связан временными отношениями, данными в их причинно-следственном варианте. Вот отрывок из *Сива-Ньяна-бодам* (civa ñāṉapōtam), основного трактата системы *шайва-сиддханта* (caivacittāntam):

16. Поскольку [все] предметы [мира], называемые «он, она, оно», [пребывают в] подверженности трем действиям — [возникновению, сохранению и разрушению], существует некто, [их] производящий;
[Мир] свертывается, [а затем вновь] возникает [по причине] нечистоты;
Конец есть начало, говорят мудрецы.
Этим и объясняется, что мир имеет [своим началом] первого,
Являющегося причиной [и его] разрушения[32].

Совершенно очевидно, что в этой сутре культовая информация гимна (12, O_2) не только внутренне преобразуется, распределяясь во времени (как это происходило с O_2 гимнов в тамильских пуранах), но и становится объектом качественно иного мышления, снимающего логические противоречия любого материала, попадающего в его сферу. Здесь следует сделать важную оговорку. Такого рода преобразование не есть изменение культа в целом, а есть расщепление культа как поведения на к у л ь т и н е к у л ь т, что в литературе связано с появлением нарративных и рефлективных произведений; сам автор сутры Мейкандар (meykaṇṭār) был *бхактом*, о чем говорят и написанные им вводные стихи к трактату. Но, продолжая оставаться *бхактом*, он сделал часть своего культа в части своей деятельности объектом отвлеченного логического знания; в другой же части своей деятельности он был субъектом культа во всей его целостности и полноте.

[32] *civañāṉapōtam*, p. 13. Более подробно о шастрах говорится в двух последних главах.

Библиотека "Руниверс"

Здесь были описаны лишь самые общие черты культа в тамильской литературе *бхакти* при помощи предложенной автором структурной модели. В следующих параграфах и главах рассмотрение пойдет в основном по двум направлениям: во-первых, прослеживание отдельных черт и элементов материала по различным источникам (здесь § 1—10); во-вторых, сопоставление отдельных черт и элементов культа в литературе с чертами и элементами культа вне литературы (гл. IV).

1.0. Теперь перейдем к изложению конкретных сведений о средневековых тамильских гимнах и их авторах. До рассказа о литературе *шайва-бхакти,* как наиболее интересной в чисто культовом отношении, мы вкратце остановимся на гимновой поэзии *вайшнава-бхакти,* возникшей хотя и несколько позднее, но закончившей линию своего живого развития гораздо ранее первой.

Название собрания всех стихов двенадцати вишнуитских поэтов-святых, так называемых *альваров* (āḻvār — «углубленный»), «Четыре тысячи божественных стихотворений» (nālāyira tivviyappirapantam). Эти стихи явились как бы вишнуитскими ведами юга, а их авторы считались воплощениями Вишну и соответственно почитались как божества второго порядка. Самый древний из них Пойгай (poykai) жил, вероятно, в начале VIII в. н. э. в Каньджи. Несколько позднее, а возможно, и в одно время с ним жили Бхутам (pūtam) и Пей (pēy); каждый из трех первых *альваров* написал по 100 стихотворений; эти трое назывались «первые *альвары*».

Тируппан (tiruppāṉ) создал поэму из десяти стихов, называемую amalaṉātippirā, исполнявшуюся певцами в сопровождении *йааля* (yāḻ — род ви́ны). По преданию, он происходил из касты портных, был великим музыкантом и умер в начале IX в. н. э., когда ему было 80 лет.

Тирумалисей (tirumāḻicai) считается вишнуитским антиподом шиваитского поэта Тирумалара, с которым его сближает и характер легенды. Согласно легенде, этот *альвар* жил 4300 лет и сначала был шиваитом. Впоследствии он стал яростным врагом шиваитов, что явствует из такого его стиха:

Джайны — невежды, тупицы буддисты,
[Но лишь самые] ничтожные почитают Шиву [33].

Его поэмы [34], содержащие 216 стихов, носят сугубо апологетический характер и по своим художественным достоинствам уступают поэмам других *альваров.* Жил он в IX в. н. э.

---

[33] P. Pillai, *A Primer,* p. 98.

[34] Тамильские названия его поэм — tiruccantaviruttam, nāṉmukatiruvantāti.

Библиотека "Руниверс"

Тондар Адипподи (toṇṭar atippoti) был большим знатоком вед и пуран. Его поэмы (содержащие 55 стихов) носят название tirumālai tiruppaḷḷiyeḻucci («Пробуждение святого храма»). Возможно, что их автор был служителем храма, на котором лежала обязанность рано утром пробуждать брахманов громким пением стихов. По своей красоте и естественности стихи Тондара Адипподи могут соперничать со стихами шиваитского поэта Маниккавашагара, о котором речь будет ниже. Жил он, вероятно, в середине IX в. н. э.

Куласекарар (kulacēkarar) принадлежал к царскому дому Чера; он написал 215 стихов, из которых 105 объединены под названием perumāl tirumoḻi («Священные речения о великом Вишну»). Еще в юности, уйдя из своей страны, он стал ревностным паломником к вишнуитским святыням, упоминания о которых содержатся во многих его стихах. Жил он, вероятно, в начале IX в. н. э.

Перийяльвар (periyāḻvār — «великий *альвар*») — брахман родом из Виллипуттура. По преданию, был победителем в состязании поэтов при дворе царя из династии Пандиев. Его основное произведение — поэма tiruppallāṇṭu («Священное благословение»), одноименная с известной поэмой шиваитского поэта-*бхакта* Сенданара, принадлежит к разновидности piḷḷaittamiḻ («поэма о детстве»). Она состоит из 460 стихов, в большей части которых рассказывается о детстве Кришны; остальные посвящены жизни Рамы. Жил он, по-видимому, в IX в. н. э.

Поэтесса Андаль (āṇṭāḷ), по преданию, была приемной дочерью Перийяльвара и с детства занималась плетением венков для Вишну, в которого была страстно влюблена и которому посвятила поэму tiruppāvai («Священные стихи *па*») [35], состоящую примерно из 150 стихов и восходящую к женским славословиям Вишну. Она жила во второй половине IX в. н. э.

Тирумангай (tirumaṅkai), по преданию, происходил из касты воров; согласно другой версии, он был воином и военачальником. Он был самым ученым и плодовитым из *альваров* и написал шесть поэм, содержащих 1361 стих [36]. Он был яростным полемистом. В его стихах содержится множество цитат и реминисценций из Курала, из стихов шиваитских *бхактов* и из стихов других альваров. Жил он в IX в. н. э.

1.1. Последний и наиболее знаменитый из *альваров* Наммальвар (nammāḻvār), иначе называемый Садагопан (caṭakō-

[35] pā — разновидность стиха.

[36] Названия этих поэм: periya tirumoḻi («Великое священное слово»); tirukkuṟuntaṇṭakam («Священная короткая *дандака»; дандака* — поэма, каждая строка которой состоит не менее чем из 26 букв), tiruneṭuntaṇṭakam («Священная длинная *дандака*»), tiruvelukku irukai, ciṟiva tirumaṭal («Малый священный *мадал*»; *мадал* — род поэмы, где описываются переживания возлюбленного, сидящего на пальмовом стволе) и periya tirumatal («Большой священный *мадал*»).

Библиотека "Руниверс"

paṉ), согласно легенде, будучи еще грудным младенцем, не сосал грудь, не издал ни единого крика, но оставался живым и здоровым ребенком. Пораженные родители принесли его в вишнуитский храм, где он стал проводить все время, сидя в йогической позе под тамариндовым деревом. Когда юному йогу исполнилось шестнадцать лет, ему явился Вишну и исторг из его уст прекрасные стихи, прославляющие Вишну. В это время мимо проходил Мадуракави (maturakāvi), который записал первые стихи Наммальвара и стал его духовным учеником. Самый крупный сборник гимнов Наммальвара носит название tiruvāymoḻi («Слово уст священных») и состоит из 1000 стихов, разделенных на сотни и декады. Этот сборник в наибольшей степени соответствует понятию вишнуитских вед; в нем используется весь литературно-религиозный опыт полутора столетий истории *вайшнава-бхакти* как основа для выявления и описания личного отношения *бхактов* к Вишну и богатейший материал вед и пуран как основа для описания самого Вишну в его отношении ко вселенной и к другим богам индуистского пантеона. Три другие его поэмы — это tiruviruttam («Священные стихи *вируттам»* [37]), состоящая из 100 стихов, periyatiruvantāti («Большие священные стихи *андади»)* [38], состоящая из 87 стихов, и tiruvāciriyam («Священные стихи *ачирийям»*) [39], состоящая из 7 стихов. Стихи всех его поэм относятся к разновидностям *андади*. Жил Наммальвар в конце IX в. н. э.

1.2. Формально к *альварам* относят и Мадуракави, современника и ученика Наммальвара. Мадуракави написал в честь своего гуру 11 стихов. Он был первым вишнуитским *бхактом*, основная миссия которого заключалась в прославлении других *бхактов*, но позднейшая традиция не только включает его оду в «Четыре тысячи стихов», но и связывает его легендой с одиннадцатым альваром. Условно мы можем считать его представителем «авторов второго периода религиозной литературы», поскольку (согласно легенде) он был лицом, с о з н а т е л ь н о записывавшим гимн и этим осуществлявшим свою культовую функцию. В миссии прославления других бхактов его можно сравнить с шиваитским поэтом Сундараром, но последний в то же время был и первым биографом, положившим начало биографической традиции внутри еще не завершившейся религиозно-литературной традиции.

1.3. Первым систематизатором литературы *вайшнава-бхакти* был Натха-муни (nātamuṉi), живший, очевидно, в X в. н. э. Предание гласит, что он услышал стихи всех альваров из уст Нам-

---

[37] viruttam — одна из разновидностей тамильского стиха.

[38] antāti — стихотворение, в котором первая буква, слог или стопа всякой строки одинакова с последней буквой, слогом или стопой предыдущей строки. Отрывок из этой поэмы см. прил. I к гл. III.

[39] āciriyam — одна из разновидностей тамильского стиха.

Библиотека "Руниверс"

мальвара, когда тот уже покинул человеческую жизнь и стал *архатом*[40], выучил их наизусть, а затем классифицировал по их авторам и разновидностям метрики. Согласно тому же преданию, общение с *архатом* было ему доступно вследствие его собственных йогических способностей, благодаря которым он прожил 330 лет. Хотя легенда и связывает этого систематизатора с традицией *альваров,* но он в отличие от первого систематизатора стихов *шайва-бхакти* Намби-Андар-Намби не был включен в литературно-религиозный комплекс последующими систематизаторами.

Другой исключительно важной чертой деятельности Натхамуни является то, что он одновременно принадлежал и к иной великой традиции — он был первым вишнуитским *ачарьей*[41] и предшественником гениального философа Рамануджи.

1.4. XI век знаменуется расщеплением тамильской литературы *бхакти,* но если это расщепление в *шайва-бхакти* привело к созданию комплекса и традиции шастр *шайва-сиддханты* на тамильском языке, то литература *вайшнава-бхакти* уступила часть своего литературного поля вишнуитскому теизму, специальным языком которого был санскрит. Так, Натха-муни писал об *альварах* и на санскрите, второй *ачарья,* Алавандар, писал в основном на санскрите и перевел на тамильский *Джнянавасиштху,* третий же *ачарья,* Рамануджа, писал свои философские произведения только на санскрите.

Рамануджа создал философскую систему, теологическая часть которой является развитием и теоретическим, внерелигиозным осмыслением системы объекта (Вишну), взятой из гимнов *вайшнава-бхактов.* Эти гимны, и в особенности *Тируваймоли,* рассматривались самим Рамануджей как религиозная основа его философии наряду с ведами; и в этой функции они, возможно, стояли даже впереди вед как гимны по преимуществу вишнуитские.

Рамануджа и другие *ачарьи* видели в *альварах* своих гуру и святых[42].

---

[40] *Архат* — «святой», человек, достигший высшей ступени святости, доступной в человеческом состоянии. В буддизме *хинаяны архатство* заключается в преодолении жажды материального бытия, гордости, неведения и интеллектуальной косности. Прекращение человеческого существования для архата означает переход в нирвану. В индуизме архат — это человек, достигший идеала своей религии, который может перейти в состояние полного освобождения и блаженства.

[41] ācāriyaṉ (скр. ācārya — «учитель», «наставник»). Этот термин здесь является сугубо специальным и обозначает крупнейших вишнуитских теологов юга. Вторым ачарьей и непосредственным предшественником Рамануджи был Алавандар (āḷavantār) из Шрирангама, иначе называемый Ямуначарья. В традиции *шайва-бхакти* этим термином обозначались четыре поэта (Самбандар, Аппар, Сундарар и Маниккавашагар).

[42] Рамануджа родился в 1027 г. Интересно, что в тамильской вушнуитской традиции (kuruparamparai) он фигурирует под именем uṭaiyavar — «тот,

Библиотека "Руниверс"

Ученик и современник Рамануджи Арангаттамуданар (araṅkattamutaṉār) написал в честь него поэму irāmāṉuca nūṟṟantāti («Сто стихов разновидности *андади* о Рамануджe»), в которой содержатся биографические сведения об *альварах*, расположенные в хронологическом порядке[43].

2.0. Литература *шайва-бхакти* объединена в комплекс двенадцати «Священных сборников» (tiru muṟai), который является, пожалуй, наиболее компактным комплексом раннесредневековой тамильской литературы. Начало систематизации гимнов шиваитских святых было положено, вероятно, в XI в. н. э., и в настоящем кратком описании мы будем придерживаться последовательности сборников, нисколько не учитывающей относительной хронологии входивших в них гимнов.

2.1.0. Первые семь сборников объединены в подкомплекс, носящий название *Теварам* (tēvāram — «Гирлянда богу»). Входящие в *Теварам* гимны, созданные Аппаром, Самбандаром и Сундараром, по своей функции более всего близки ведам; они исполнялись в шиваитских храмах юга в сопровождении музыкальных инструментов. Важнейшая общая черта этих гимнов заключается в том, что Шива в них постоянно связывается с тем или иным священным местом, куда создатели гимнов совершали паломничество. Иногда это место является основным отличительным признаком при систематизации четверостиший или, повторяясь в ряде четверостиший, служит основой для их объединения в серии.

2.1.1. Самбандар (полное имя: tiru ñāṉa campantar — «Приобщенный божественной мудрости») родился в Шийяли (cīkāḻi), в брахманской семье (Два других имени-эпитета Самбандара: āḻuṭaiya piḷḷai — «Дитя владыки [нашего]» и tamiḻākaraṉ — «Кладезь тамильской образованности». Его детское имя было «Отринувший тьму»). О его «приобщении» существует такая легенда. Когда ему было три года, отец отнес его к шиваитскому храму и, оставив на берегу водоема, сам стал совершать омовение. Оставшись один, мальчик заплакал; тогда явилась

кто владеет [мною]». Это имя — типичный для литературы *бхакти* эпитет объекта богопочитания (здесь гурупочитания), применяемый *бхактом* для обозначения других *бхактов*. То обстоятельство, что субъективно Рамануджа и другие *ачарьи* не только были *бхактами*, но и почитались как таковые, подчеркивается позднейшим объединением их в одну традицию с *альварами*. В то же время ведантисты юга не только считали гимны *альваров* священными, но и сами поклонялись их авторам, как *бхакты бхактам*. Так, например, позднейший вишнуитский *ачарья* Веданта-Десигал, живший в XVI в. н. э., основатель «Северной школы» (vaṭakalai), называл альваров «рабы, пылью ног которых [являемся] мы».

[43] Живая традиция религиозной литературы *вайшнава-бхакти* завершилась в X в. н. э., т. е. примерно на век раньше, чем в литературе *шайва-бхакти*. На этом основании мы и рассмотрели сначала вишнуитскую литературу, ибо хотя она и возникла позднее шиваитской, но раньше нее стала л и т е р а т у р о й, перестав быть культом в литературе.

Библиотека "Руниверс"

ему супруга Шивы Парвати и напоила его из золотого кубка молоком мудрости из своей груди. Вернувшись к сыну, отец изумился, увидев кубок в его руках. Самбандар же спел свой первый гимн:

1. Он тот, чьи уши в кольцах (1),
На буйволе восседающий (2),
Сияющей полной луной увенчанный (3),
Золою с места сожжения трупов покрытый (4),
Вор, мое сердце похитивший (5),
В прежние дни Брахмой лотосотронным почитаемый
и воспетый, милость [ему] явивший (6),
В великом Брахмапураме пребывающий (7)
Владыка (8) [44].

Осознав себя избранным, Самбандар с детства совершал паломничества к шиваитским святыням; он посетил их все или большую их часть. Подростком он приходит в главное священное место шиваитов юга — Чидамбарам (иначе tillai), где получает формальное посвящение.

Легенда связывает его с Аппаром, в стихах которого есть несколько упоминаний о Самбандаре. Среди его учеников упоминается Сирутондар (ciṟuttoṇṭar, иначе parañcōti), о котором рассказывается в *Перийя-пуране* [45], что он, будучи военачальником у царя Махендравармана I из династии Паллавов, разгромил Ватапи, древнюю столицу Чалукьев [46].

Но больше всего места легенда отводит борьбе Самбандара с джайнами, фанатическим противником которых он якобы был. Основным полем этой борьбы была Мадура, где он провел множество диспутов с джайнами и неизменно выходил из них победителем; ему же приписывается обращение в шиваизм царя Кона (из мадурских Пандиев).

Согласно той же легенде, Самбандар умер во время свадьбы вместе со своей невестой, дабы скорее достичь вечного блаженства в единении с Шивой.

2.1.2. Вообще борьба с джайнами составляет известную часть материала S_2 у Самбандара, точнее ту часть материала, которая относится к личному, биографическому в его богопочитании. Интимная, лирическая сторона религиозной связи выявлена у этого поэта относительно слабо; вообще он сравнительно мало эмоционален и этим несколько отличается от большинства других поэтов-*бхактов*. Наибольшее место в его сти-

---

[44] *Hymns*, p. 13. В скобках пронумерованы элементы 0.

[45] *periyapurāṇam*, pp. 572—585.

[46] Чалукьи — канарская династия, царствовавшая во второй половине I тысячелетия н. э.

Библиотека "Руниверс"

хах занимает материал, относящийся либо непосредственно к O_2, либо к отдельным моментам O_2, связанным с S_2.

Приведем еще несколько типичных для Самбандара четверостиший:

2. О вы, славьте Нейттанам (9) — место, где на северном берегу бурного потока Кавери
Собираются во множестве прекрасные девушки, —
Обиталище Великого Господина нашего (8), в длинных прядях волос (10) которого месяц (3), река (11), и змея (12),—
[Того, кем] искуплены будут [наши] низкие поступки и грехи и [облегчены] страдания (13).

3. Брахманы, живущие в Тиллай — граде Чидамбараме (14),
Как [издревле] наказано, огонь сохраняют, [этим] нечистоту отвращая:
Там Первого (15), увенчанного среброликим месяцем (3),
Стопа (16), и к [тем, кто к ней] прильнет, не пристанет грех.

4. Пепел (4) — это *мантра*[47], пепел этот на небожителях;
Пепел — это *тантра*[48], пепел этот — в религии сущность;
Пепел того из Алавайя (17), частью которого является
Ума[49] с рдеющими, алыми устами (18)[50].

---

[47] *Мантра* — разновидность индийских культовых текстов. Мантры обычно не произносятся вслух и по своему характеру ближе всего стоят к заклинаниям. Согласно ведийской и пуранической традиции, знание мантр давало сверхъестественные способности (например, способность летать по воздуху, обходиться без еды, быть невидимым и т. д.).

[48] *Тантра* в самом общем смысле слова является текстом, содержащим описание основных моментов той или иной древнеиндийской культовой практики, особенно ее конкретных приемов или садхан (скр. sādhana). В специфическом смысле это понятие связано с тантризмом (см. ниже, гл. IV).

[49] Ума — одно из имен супруги бога Шивы, которая иногда изображалась как имеющая с ним одно тело.

[50] Почти парафразой этого четверостишия является стихотворение тамильского поэта XIX в. Рамалинги «Пепел».

Силой *мантр* обладает пепел,
Небожителей выше — пепел,
Прекрасный этот пепел,
Прославленный этот пепел;
Силой *тантр* обладает пепел,
В религии — этот пепел,
Того, пламенеющего, частью кого является Ума,—
Шивы из Мадуры священный пепел... и т. д.

См. «irāmaliṅka aṭikaḷār varalāṟu» (lipkō veḷiyīṭu, № 51), p. 41. О Рамалинге см.: Dikshitar, *Studies*, pp. 120—123.

Библиотека "Руниверс"

5. Когда буддисты и лишенные сознанья джайны злословят
подобно [бродягам], на дороге стоящим,
Как нищий аскет (19), в этот мир приходит [он], мое
сердце похитивший вор (5);
Когда бешеный слон[51] бросился [на него, он], сорвав [с него]
шкуру, стал носить ее (20), о чудо!
Сумасшедшему подобен он (21), Господин (8), обитающий в
Брахмапураме (7)[52].

Таблица 3 показывает элементы классификации религиозного материала в этих пяти стихах.

Таблица 3

Элемент / № стиха	S_1	S_2	O_1	O_2
1	+	—	+	+
2	—	+	+	+
3	—	+	+	+
4	—	—	—	+
5	+	—	+	+

2.1.3. Как явствует из таблицы, в этих пяти стихах наиболее полно представлен материал, относящийся к объекту религиозной связи, причем преимущественно в эпитетизированной форме. Элемент S_1 — внутреннее состояние субъекта — дан здесь внутри эпитета объекта[53]. Ряд этих эпитетов в развернутой форме можно описать, расположив на две группы в зависимости от общей пространственной характеристики эпитетизированных элементов.

К первой группе относятся так называемые микрокосмические элементы, материал которых относится к телу объекта почитания: это (1), (3), (4), (10), (11), (12), (16), (18) и (20). Из этих элементов наиболее важны те, которые, формально принадлежа системе объекта, по существу относятся к самой связи. Так, непосредственное отношение к культу имеет (4) «пепел» (nīṟu), связанный с культовым действием сожжения трупов, с пураническим рассказом о «лобном» глазе Шивы, который он скрывал под пеплом, и с относительно поздним обычаем шиваитов накладывать пепел на лоб. В четвертом четверостишии пепел выступает как субститут самого объекта богопочитания.

Но едва ли не основным субститутом Шивы в практическом

[51] Слон во время течки.

[52] Нашей нумерации стихов — 1, 2, 3, 4, 5 в кн. *Hymns* — соответствуют номера 1, 3, 6, 12, 18 (pp. 13—27).

[53] Строго говоря, S_1 первого и пятого стихов дан внутри O_2 (т. е. $S_1 \leftarrow O_2$).

Библиотека "Руниверс"

культе является (16) «нога» (pāṭam) или «стопа» (aṭi), фигурирующая как основной конкретный объект в почитании ряда богов индуистского пантеона. (Интересно отметить, что этот субститут может иметь и свой собственный, например ножное кольцо, которое также почитается; случаи многостепенной субституции нередки в тамильской гимновой литературе. Возможно, что и нога почиталась как некий субститут линги). Мы здесь не будем останавливаться на тех эпитетизированных микрокосмических элементах, которые ведут нас к космической части системы объекта, например (3) «луна», (11) «река»; на элементах, связанных с почитанием рудиментарных хтонических божеств — (12) «змея», или относящихся к области отношений с другими богами индуистского пантеона (6).

Остальные элементы относятся ко второй, макрокосмической группе. Два эпитета — (5) «вор, похитивший сердце» и (21) «сумасшедший» — уводят нас в область интимных переживаний субъекта религиозной связи; анализ последнего из этих эпитетов см. в гл. IV[54].

По-видимому, оба они ко времени Самбандара стали техническими терминами, обозначающими стандартное для данного культа действие и состояние, а не только индивидуальные эмоции автора гимнов.

Особый интерес представляет группа элементов, относящихся к «местам» Шивы: (7) Брахмапурам, (9) Нейттанам, (14) Чидамбарам и (17) Алавай. Если взять все стихи только одного Самбандара, то их будет значительно больше. Возможно, что здесь мы имеем дело с религиозным явлением, которое было названо нами генолокотеизмом.

Вообще стихи Самбандара содержат уже почти весь тот набор элементов религиозной информации, который определил религиозное содержание комплекса тамильской литературы *шайва-бхакти*[55].

Намби-Андар-Намби говорит, что Самбандару принадлежит 16 600 *падигамов* (pāṭikam — декада четверостиший). Сейчас имеется 3840 четверостиший, составляющих три первых сборника. Синхронизм с Сирутондаром и Махендраварманом I из династии Паллавов позволяет отнести Самбандара к середине VII в. н. э.

2.2.0. Авторство гимнов трех следующих «священных сборников» приписывается шиваитскому *санту* (святому) по прозванию Аппар (appar — «отец», либо tirunāvukkaracu — «царь священного языка»)[56], считающемуся старшим современником Сам-

[54] «Бог — нищий» (19) — стандартный эпитет (и представление) для многих мистических и эмоционалистических культов и за пределами индуизма (особенно в суфизме).

[55] Отрывки из стихов Самбандара приведены в прил. II к гл. III.

[56] В санскритизированном виде — vākkīcaṉ.

Библиотека "Руниверс"

бандара. Сейчас сохранилось 3110 его четверостиший (из 49 000, приписываемых ему Сундараром). Жил он, вероятно, в первой половине VII в. н. э.

2.2.1. Согласно легенде[57], Аппар родился в Тирувамуре в богатой семье, принадлежавшей к касте веллала, и еще в юности был обращен в джайнизм. Благодаря своим способностям он возглавил крупный джайнский *мат*[58] близ Паданнипурама и прославился как ярый проповедник своей веры. Разочарование в джайнской религии, чудесное исцеление от тяжкой болезни, совершенное, как гласит легенда, с помощью Шивы, и мольбы его сестры-шиваитки, возвратили поэта в лоно веры отцов. Став крупнейшим шиваитским проповедником, он обращает в шиваизм Махендравармана I. Затем он с рвением пускается в паломничество к шиваитским святыням, во время одного из которых встречает Самбандара. Самбандар в религиозном экстазе обнимает его и называет отцом; это имя стало основным именем этого поэта.

Легенда наполняет его жизнь жестокими схватками с постоянно преследовавшими его джайнами; из этих схваток он неизменно выходил целым и невредимым. Он был женат и умер в глубокой старости.

2.2.2. Стихи Аппара исключительно эмоциональны. Его обращения к Шиве, хотя и содержат все стандартные эпитеты, связанные с историей Шивы, его атрибутами и местами, где он пребывает, в целом заключают в себе гораздо больше личного, связанного с индивидуальным актом богопочитания самого поэта и с его биографией. Особенно ярко в стихах Аппара рассказывается о джайнском периоде его жизни, о котором он вспоминает с отвращением и стыдом[59]. Индивидуальная сторона богопочитания у Аппара включает сильнейшую эмоцию раскаяния и самоуничижения. Вот несколько примеров его гимнового творчества:

1. Вишну, Лакшми супруг, и Брахма четырехликий,
   Оба они, поднявшись — [один, другой] — опустившись (1),
   стоп твоих узреть не смогли (2);
   Один [ты у нас], О владыка наш (3)! Стопы твои узреть
   (2) дай (4)!
   [Об этом] молю (5), о [ты], не имеющий формы (6), в Адихей Вираттанам обитающий (7)!

2. Праведно жить я не могу (8), сколь долго нечистым пребываю я (9)!

[57] *periyapurāṇam*, pp. 201—268.
[58] *Мат* (maṭam от скр. maṭa) — «обитель отшельников», «монастырь».
[59] См. здесь, прил. III к гл. III.

Библиотека "Руниверс"

Читаю, но не понимаю я (10); тебя внутри [себя]
удержать не могу я (11);
О Сиянье (12), о Пламя (13), [слишком далеко от тебя]
ушел я, скитаясь (14), о первоначало (15),
Чтоб узреть цветы чистоты стоп твоих (2),
о в Адихей Вираттанам обитающий (7)!

3. Смертельные страдания (16) не устраняешь ты (17),
что [столь] жестоко мучают [меня], Я [ничего]
не знаю (10);
Ногам [восседающего] на быке (18) ночью и днем
неотступно поклоняюсь я (19), о первоначало (15)!
[Но] когда у меня выворачивает [от боли все]
внутренности,
Я, раб твой, более не могу терпеть (16), о отец мой (20),
[у реки] Кедила в Адихей Вираттанам обитающий (7)!

Религиозный материал этих трех гимновых четверостиший таблично изображен таким образом:

Таблица 4

Элемент / № стиха	S_1	S_2	O_1	O_2
1		(2 (5)	(3) (4)	(1) (2) (6) (7)
2	(8) (9) (10) (11)	(14) (2)		(12) (13) (15) (7)
3	(16) (10) (16)	(19)	(17) (20)	(18) (15) (7)

(1) есть краткое изложение уже известного нам санскритского пуранистического эпизода, показывающего первенство Шивы: Шива стал гигантским огненным столбом, протянувшимся из земли к небесам; Брахма и Вишну, желающие узнать, сколь далеко этот столб простирается в обе стороны, превратились один — в лебедя, а другой — в вепря. Лебедь устремился вверх, вепрь — в глубь земли, но ни тот, ни другой не смогли достичь концов столба.

Тогда они признали ограниченность своих сил и бесконечность Шивы.

Библиотека "Руниверс"

Этот эпизод, намек на который — стандартный и часто эпитетизируемый в литературе *шайва-бхакти* элемент O_2, показывает не только положение основного объекта богопочитания по отношению к второстепенным, но и пространственное положение этого объекта во вселенной. Речь идет о незамкнутом пространстве, которому в гимне противопоставлено замкнутое пространство (здесь — Адихей); последнее по существу лежит в сфере S_2, во всяком случае всегда тяготеет к этой сфере [60].

(16) есть краткое изложение эпизода, подробный рассказ о котором содержится в тамильской пуране [61]. Там рассказывается о тяжелой болезни, постигшей Аппара после его обращения в джайнизм, и о его чудесном исцелении. Здесь это чисто индивидуальный, биографический момент (S_1), хотя он абсолютно стандартен с точки зрения сравнительного изучения религий, где он может рассматриваться как «ритуальный недуг», предшествующий общению с объектом богопочитания (либо посвящению) и как таковой могущий быть отнесенным к S_2.

(8), (9), (10), (11) дают полную картину внутреннего состояния адепта.

2.2.3. Приведенные стихи Аппара содержат еще одну черту, типическую для богопочитания в тамильской литературе *шайва-бхакти*. Это — пассивный, созерцательный характер богопочитания. Физическое культовое действие уступает место восприятию объекта богопочитания, ощущению отдельных его образных черт. При этом определенно преобладают зрительные ощущения. Здесь — ви́дение стоп бога (2) или мольба о явлении (адепту) стоп бога (5), либо ви́дение «цветов чистоты» стоп бога, которым противостоят чисто оптические эпитеты, такие, как «не имеющий формы» (6), «сияние» (12), «пламя» (13). Эти эпитеты конкретно также тяготеют к S_2, хотя внешняя, словесная их оболочка может быть формально связана с санскритским пураническим материалом или с древней культовой практикой (здесь: от (12), (13) к Шиве — огненному столбу или к сиянию пламени жертвенного огня). У Аппара есть ряд стихов, в которых антиритуализм выступает как основное содержание и которые как бы предваряют абстрактное богопочитание с полным переносом действия в сферу эмоции и созерцания, которое мы видим у Тирумулара и еще более — у Тайюманавара. В других его стихах почти отрицается ценность священного писания для религии, так же как и ценность отшельничества для религиозной практики:

4. Зачем петь веды, зачем слушать шастры?
Зачем постоянно учить книги о правильном поведении?

---

[60] Т. е. формула эпитета (7) будет иметь вид S_2 O_2.
[61] *periyapurāṇam*, pp. 207—214.

Библиотека "Руниверс"

Зачем шесть веданг повторять [вновь и вновь]?
Не будет ли [освобождения] лишь тем, кто думает о нем?

5. Зачем [отшельником] в джунглях скитаться, из края в край бродить?
Зачем неустанно [подвиги] аскезы совершать?
Зачем от мяса воздерживаться или в небо глядеть не мигая?
Не будет ли [освобождения] лишь тем, кто к мудрому взывает?

2.3.0. Поэтом, который создал гимны, вошедшие в седьмой «Священный сборник» — последний сборник *Теварама,* был Сундарар (cuntarar). По традиции ему также приписывалось создание 38 000 четверостиший, но до нас дошла всего тысяча. Вайяпури Пиллай относит Сундарара к началу VIII в. н. э., синхронизируя его с Нарасинхаварманом II (680—700) из династии Паллавов [62]. Другие ученые датируют его примерно веком позднее на основании синхронности с Нандиварманом III (835—860).

2.3.1. Легенда о Сундараре открывает цикл пуран о *шайвабхактах,* составляющих *Перийя-пурану* [63]. Согласно этой легенде, поэт, который сначала носил имя Намби из Арура (nampi ārūraṉ), родился в Тирунавалуре (tirunāvalūr) близ Танджура в семье брахманов адишайва [64]. Со вступлением его в первый брак легенда связывает явление ему Шивы в образе старого брахмана и начало его религиозно-поэтического творчества; тогда же он получает свое новое имя vaṉ toṇṭar — («Грубый раб»). Эта женитьба не состоялась, и он стал совершать паломничества к шиваитским святыням, в каждой из которых создавал хвалебные гимны Шиве. Несколько позднее, в возрасте около семнадцати лет, он женился на юной танцовщице, а затем на девушке из касты *веллала* и на восемнадцатом году своей жизни покинул земное воплощение, чтобы вернуться на Кайласу — обиталище Шивы.

Вся его жизнь, согласно этой легенде, — это не жизнь аскета, фанатика, возлюбившего бога превыше всего, а скорее жизнь «божьего баловня» и баловня судьбы (в раннем детстве он был усыновлен царем). Порыв к богу был едва ли не слит у него воедино с половым влечением к женщине, религиозный экстаз мешался с опьянением славой, сознанием своего поэтического таланта и духовного избранничества. Даже в самые трудные минуты своей краткой жизни (например, тогда, когда

62 Pillai. *History,* pp. 109—113.
63 *periyapurāṇam,* pp. 5—8, 23—54.
64 *Адишайва* — название низшей категории шиваитских брахманов в Тамилнаде.

Библиотека "Руниверс"

ему нечем было кормить двух своих жен) он был убежден, что стоит ему обратиться к Шиве, и желаемое будет получено.

2.3.2. Религиозная лирика Сундарара изысканна, чужда преувеличения и натурализма; материал его гимна связан преимущественно с внутренним состоянием автора; по своему характеру его гимн иногда близок к любовной лирике, эпитеты также тяготеют к интимной стороне богопочитания.

1. С телом, на котором лишь набедренная повязка,
со лбом, покрытым священным пеплом,
Стоп твоих достигнув, [к ним] припал я; о голова моя!
Молю, возьми меня!
Ты, частью кого является мечеглазая Ума,
рубин [святыни] Маланади!
О друг! О ком другом, кроме тебя, могу еще я думать?

2.3.3. Некоторые гимны Сундарара носят рефлективный характер. В одном из таких гимнов говорится о тщете и нереальности всего земного и о Шиве, как том единственном, что имеет реальную ценность.

2. Жизнь, это майя[65], прах — ее сущность,
[Из] моря рожденья разложение, голод и болезнь идут,
а от них насилье.
Не медля добро творите и [прославляйте того],
В священном Кедараме обитающего, [пределов коего]
искали
Вишну — снизу и сверху — Брахма[66].

2.3.4. Однако основная культовая функция и основное значение Сундарара для последующей литературы *шайва-бхакти* заключались в том, что он первый стал упоминать живших до него или в его время шиваитских *бхактов*, и восхвалять их, восхваляя Шиву.

Падигам, состоящий из одиннадцати четверостиший, содержащих такие упоминания и восхваления, называется tirut-

[65] Майя — одно из основных понятий в ведийском и индуистском мировоззрении. Первоначально это слово обозначало «изменение», «превращение», далее оно стало обозначать, с одной стороны, божественную мощь или волшебную, магическую силу, могущую вызвать эти изменения и превращения, а с другой стороны, — то, что подвержено действию такой силы, т. е. весь мир природы, весь «изменяющийся мир». Наконец, развиваясь в первом направлении, майя превратилась в понятие творческой силы, энергии бога, а развиваясь во втором, стала понятием, обнимающим все нереальное, иллюзорное, противостоящее вечному, непреходящему, т. е. душе и богу.

В шиваизме майя фигурировала как женское половое начало, как женская половая энергия бога Шивы (сам же Шива выступал в трех своих проявлениях — мужском, женском и среднем — и назывался соответственно Шива, Шива́ и Шивам.)

[66] *Hymns*, pp. 75, 83, № 67, 79 (соответственно).

Библиотека "Руниверс"

toṇṭattokkai — «Собрание [стихов] о рабах [бога]». Здесь, в этом названии, *бхакт* именуется toṇṭaṉ — «раб», «служитель». В каждом из четверостиший Сундарар упоминает несколько *бхактов* или групп *бхактов,* которых он называет «рабами» (aṭi), а себя «рабом рабов» (aṭiyarkku aṭi); в последней строке каждого четверостишия Сундарар называет себя рабом (āḷ — «раб», «человек») Шивы из Арура. Вот первое четверостишие этого сборника:

Брахманам, в Тиллай живущим, рабам — раб я;
Тирунилакандару, гончару — раб я;
«Нет» [никогда] не молвящему Ийятпагей — раб я;
Илейяну Кудимарану, рабу, — раб я;
Доблестному тигру, [принцу] Мейпорулю — раб я;
Виранминдару из великого Кундрура — раб я;
Амарниди, [увенчанному гирляндой из] нежных
цветов лилии и жасмина, — раб я, Аруран [67], отца [68],
в Аруре пребывающего, раб [69].

Фраза «раб я», стоящая в конце полустроки или строки после имени *бхакта,* и последняя полустрока являются трафаретом для всех четверостиший падигама, за исключением последнего, которое завершается строками, относящимися непосредственно к автору и его родителям:

[Я], Аруран этот, сын любимый Садайяна [70], стоп
моего Арана [71] достигшего, и Исейньяни [72],
[Поэтов] царь [из] Тирунаваллура, который,
[Сам] будучи в рабство обращен, возликовал,
Отцу, в Аруре пребывающему, друг любимый.

Всего этот падигам содержит 60 упоминаний об отдельных лицах и девять упоминаний о группах лиц (из которых семь приходится на предпоследнее четверостишие).

Все упомянутые в падигаме *бхакты* получили в последующей литературе название *найянар* (nāyaṉār — почтительная форма от nāyaṉ; скр. nāya — «вождь», «глава»).

Для Сундарара Шива является прежде всего местным богом, место которого в Аруре и на юге. Упоминания о *найянарах* часто связаны с местом их рождения, иногда указывается каста

---

[67] Т. е. житель Арура.
[68] Эпитет Шивы.
[69] *periyapurāṇam,* pp. 54—57.
[70] Отец поэта.
[71] *araṉ* — от скр. hara (эпитет Шивы-разрушителя).
[72] Мать поэта.

Библиотека "Руниверс"

или (в стандартной для *бхактов* форме) характер почитания ими Шивы. К некоторым из упоминаемых *бхактов* применяется имя Намби (nampi — «знатный», «уважаемый»), независимо от их касты. (Материал падигама показывает очень большое разнообразие общественного положения и кастовой принадлежности *найянаров)*.

Особый интерес представляют группы *бхактов,* упоминаемые в падигаме, объединение в которые было совершено по двум признакам: по месту [«Брахманы, живущие в Тиллай» (1)[73], «Все, кто в Аруре священном родился» (61) и по характеру богопочитания [«Поэты, лишенные ложной приверженности богу» (40); «Все те, кто, как *бхакты,* почитает бога» (58); «Воспевающие Высшего» (59); «Те, кто сосредоточивает свое сознание на Шиве» (60); «Соприкасающиеся с его священным телом» (62); «Муни, покрывающие [свое тело] священным пеплом» (63); «Все прочие рабы, приникшие к стопам его» (64)].

Создав этот падигам, Сундарар стал основателем мемориальной линии в традиции *шайва-бхакти,* впоследствии развившейся в обособленную биографическую традицию тамильских пуран, в которых эпитет *бхакта* или упоминание о нем превращается в рассказ, историю жизни этого *бхакта*[74].

Судя по тому, что в стихах Сундарара нет ни единого упоминания о джайнах, можно предположить, что к концу VIII в. их влияние сильно уменьшилось.

2.4.0. Восьмой «Священный сборник» содержит поэму *Тирувашагам* (tiruvācakam — «Священное речение»). Автор поэмы — Маниккавашагар (māṇikkavācakar — «рубинnode речивый»), прежде называемый Вадавуран, по имени селения в окрестностях Мадуры, где он родился (vātavūr). Поэт происходил из брахманской семьи, принадлежащей к *готре*[75] amāttiya («советники»). Большинство тамильских исследователей относят Маниккавашагара к концу IX в. н. э. То обстоятельство, что он не был упомянут в агиографическом списке Сундарара, может явиться косвенным и негативным подтверждением такой датировки.

2.4.1. Отдельные места в *Тирувашагаме* содержат намеки на конкретные обстоятельства из жизни поэта или, может быть, они были впоследствии легендарным образом истолкованы и стали эпизодами единого связного пуранического рассказа. Этот рассказ содержится в поздней тамильской пуране, называемой *«Тирувилейядал-пурана»* (tiruviḷaiyāṭar purāṇam — «Пурана, [повествующая] о божественных играх Шивы»), автор которой Па-

[73] Нумерация *найянаров* сплошная, но номера групп *бхактов* берутся в круглые скобки.

[74] Среди *найянаров* в падигаме упоминаются Аппар (№ 21) и Самбандар (№ 28).

[75] *Готра* — самое широкое экзогамное подразделение варны брахманов в древней Индии. В поздневедийский период существовало семь *готр.*

Библиотека "Руниверс"

раньджоти (parañcōti) жил в XVI в. н. э. Согласно этому рассказу [76], гораздо менее достоверному как биографический источник, нежели рассказы в *Перийя-пуране,* Маниккавашагар за свою мудрость еще в юности был взят ко двору Арийямарттана Пандийяна, мадурского царя, и назначен его главным министром. Государственная деятельность была в его жизни полностью отделена от его внутренней духовной, религиозной деятельности. Но настало время, когда обе эти стороны его жизни не могли более быть обособленными друг от друга. Министр был послан своим повелителем с важным поручением: следовало на большую сумму купить арабских коней для царской кавалерии (ввиду предстоящей войны с царем страны Чола). С мешками денег прибыл он в Перунтурей. Там явился ему Шива в образе гуру, сидящего под деревом. Вадавуран при виде этого гуру стал петь ему гимны, изумительные по красоте, мелодичности и силе вложенного в них религиозного чувства. Там он и остался, возле этого гуру, а все царские деньги отдал на восстановление разрушенного шиваитского храма. Вернувшись по приказу царя, он, веря в то, что Шива его не оставит, сказал, что кони будут через столько-то времени. Назначенный срок прошел; царь, не получив ни коней, ни денег, предал своего министра мучительной пытке. И тогда Шива послал в Мадуру большой табун превращенных в коней шакалов. Обрадованный царь простил своего министра. Но под утро кони опять стали шакалами. Вновь царь стал преследовать Вадавурана, и вновь тот обратился к Шиве. И тогда Шива вывел реку Вайгай из берегов, и в Мадуре началось наводнение. Затем, после ряда других чудесных событий, Пандий раскаялся и стал просить у своего министра прощения. Вадавуран же ушел с высокого поста и, став аскетом, устремился к шиваитским святыням. Умер он в возрасте тридцати одного года [77].

2.4.2. Структура поэмы *Тирувашагам* очень сложна. Сначала следуют четыре крупные части (akaval), в которых строки стихов идут подряд без членения на четверостишия. Эти части содержат весь комплекс эпитетов Шивы и весь набор общепринятых форм обращения к нему и восхваления его. Эпитеты первой из этих частей — *Шива-пураны* являются как бы сокращенным, кодированным изложением эпизодов санскритских пуран. В первых трех частях трафаретность выражена слабо, т. е. либо не все строки подчинены трафарету, либо распределение строк по трафаретным группам неравномерно.

---

[76] parañcōtimuṉivar, pp. 566—647. (Обширный комментарий на пурану содержится в издании parañcōtimuṉivar, *tiruvilaiyāṭar purāṇam,* uraiyāciriyar īkkāṭu irattinavēlu mutaliyār, ceṉṉai, 1937). Другой вариант этого рассказа содержится в «Пуране о Вадавуране» (XIV в.) — см. kaṭavuṇmakāmuṉivar, *tiruvātavūrar purāṇam,* ceṉṉai, [s. a.].

[77] Перевод первой пураны Параньджоти дан в прилож. III к гл. IV.

Библиотека "Руниверс"

В четвертой части (pōṟṟit tiruvakaval — «Часть, посвященная восхвалению Шивы»), состоящей из 225 строк, каждая строка оканчивается на слово pōṟṟi («восхваляя»). Здесь это слово не только орнаментальный элемент, не только рифмующееся слово; основная орнаментальная нагрузка (рифма, аллитерация), как правило, падает на начало строки. Здесь это повторяющееся слово является повторяющимся актом S_2, аналогичным перебиранию четок, повороту буддийской молитвенной мельницы и прочим регулярно повторяющимся действиям в других культах. С формальной стороны такие акты служат отделению одной части процесса S_2 от другой, но их основная функция в системе культа — поддержание или установление контакта с О и (отчасти) фасцинирующее (завораживающее, гипнотизирующее) воздействие на слушателя, реже — читателя как субъекта богопочитания.

За этими четырьмя вводными частями, содержащими около 650 строк, следует 56 групп, или падигамов. Основная единица внутреннего членения падигама — четверостишие (из 654 стихов — 577 четверостиший, 29 шестистиший, 28 восьмистиший, 20 трехстиший). Большая часть падигамов содержит по 10 стихов. Большинство падигамов содержит трафаретное слово или даже целую строку, на которые оканчивается стих данного падигама. Такие слова или строки, регулярно употребляемые, есть в 30 падигамах (в 371 стихе), и, кроме того, в 225 строках есть слово pōṟṟi. Примерный подсчет показывает, что если брать и нерегулярные случаи использования трафаретных слов, словосочетаний или строк, то в целом они составят около трети содержания стихов *Тирувашагама*.

Некоторые из этих групповых трафаретов связаны с древними женскими играми или танцами, ритм исполнения которых послужил основой для ряда разновидностей древних тамильских стихов (разновидностей, получивших названия этих игр и танцев). Таковы трафареты падигамов 12, 13, 14, 15, 17 и ряда других. Вот пример из 17-го падигама[78]:

Мой отец [он], мой Владыка, Иша он для всех людей,
А на бедрах лишь повязка, — иль Безумный он? скажи ты;
Вед четыре, смысл в них скрытый, мудрость шастр —
все это, знай!
Только ткань его повязки, что на бедрах, *чаласло́*!

Место для сожженья трупов — храм его, тигра шкура —
вот его одежда,
Матери нет у него и нет отца, одинок он — видишь
[это] ты?

[78] *tiruvācakam*, pp. 621, 622.

Библиотека "Руниверс"

Матери нет у него и нет отца, одинок он — однако
попробуй разгневать его!
В пепел и пыль обратит он [весь] мир, *чалало*!

(Здесь чалало — cāḻal — название древней игры девушек.) В 19-м падигаме[79] используется рефрен «лети *унди*» (*unti* — название женской тамильской игры в мяч) при описании разрушения Шивой трех градов *асуров*[80]:

Согнут лук, началось сраженье,
Запылали три града, лети *унди*!
С удара одного запылали, лети *унди*!

Возможно, что эти игры и танцы на юге в глубокой древности сами по себе несли сакральную функцию.

2.4.3 Тирувашагам занимает особое место среди всех других произведений средневековых тамильских *бхактов*, прежде всего вследствие того, что в нем религиозная эмоция достигает необычайной силы и полноты. Любовь адепта, его стремление к общению с Шивой становятся основным моментом культовой связи, которому со стороны объекта богопочитания противостоит «милость» (aruḷ); внешнее действие здесь почти полностью вытеснено внутренним переживанием. Возьмем как пример такие два стиха 11-го падигама[81].

1. Меня, презренного (1), твоею милостью [как пыль]
перемешав, владеешь [мною ты].
О восседающий на быке (2), неужели покинешь [меня]
ты, тигра свирепого шкуру носящий (3), великой
святыни Уттаракошамангай царь (4)?
О [ты], чьи волосы разделены на пряди (5), устал я!
О Владыка мой (6), возьми меня!

2. В невежестве [пребывая], отверг я милость твою,
о мой драгоценный камень (7)!
[Теперь] мной ты пренебрегаешь: неужели покинешь
ты [меня]? [Всю] сумму дел моих[82] разрушив,
Мною владей, Уттаракошамангай царь!
О великий (8), ты снисходителен ко лжи пса ничтожного (9)!

---

[79] *tiruvācakam*, p. 675.
[80] *Асура* — в ведийской мифологии «божество» (зороастрийский *ахура*); употреблялось как эпитет Агни, Варуны, Индры и ряда других богов. Позднее в санскритских пуранах *асуры* изображаются как демоны, злые духи, постоянно вступающие в борьбу с богами и людьми, почитающими богов.
[81] *tiruvācakam*, pp. 398, 406.
[82] Здесь речь идет о деяниях прежних рождений, карме.

Библиотека "Руниверс"

Теперь распределим содержание этих двух четверостиший по основным элементам нашей классификации, причем для большего удобства и ясности развернем эпитеты по их материалу в соответствующие действия внутреннего или внешнего порядка (эпитеты пронумерованы цифрами в скобках).

Таблица 5

Элемент / № стиха	S_1	S_2	O_1	O_2
1	(Чувствует себя) «презренным» (1)		Своею милостью делает адепта мягким, как пыль	
	Боится, что его покинет Шива			Восседающий на быке (2) Несящий шкуру свирепого тигра (3) Царь великого Уттаракошамангай (4)
	Устал			Тот, чьи волосы разделены на пряди (5)
	Просит взять[83] его		Берет адепта	Владыка (6)
2	Пребывает в невежестве			
	Отвергает милость			Драгоценный камень (7)
	Боится, что его покинет Шива		Пренебрегает адептом	
			Разрушает «сумму дел» адепта, овладевает адептом	Царь Уттаракошамангай (4)
	(Чувствует себя) ничтожным псом (9)		Снисходителен (ко лжи адепта)	Великий (8)

[83] Это пример отражения культовой функции в культовом составе стиха.

Библиотека "Руниверс"

Один вид таблицы уже показывает преобладание элемента S_1. Анализ распределенного материала дает нам группу таких действий, которые обязательно предполагают ответные «действия подверженности». Так, первый сверху элемент третьего столбца таблицы необходимо предполагает полное «размягчение сердца» адепта, т. е. в этом элементе, относящемся к O_1, скрыто заложен S_1; то же самое можно сказать о втором сверху и других элементах третьего столбца (кроме четвертого сверху), предполагающих подверженность адепта тому действию объекта, которое составляет материал элемента (т. е. здесь $S_1 \leftarrow O_1$).

Эпитеты (1), (9), относящиеся к S, являются эпитетизированным внутренним состоянием. Из эпитетов от (2) до (8) только (7) («драгоценный камень») является типичным любовным эпитетом и также относится (косвенно) к S_1.

Вообще сексуальные моменты достаточно явно видны в гимнах Маниккавашагара. Вместе с тем можно представить себе их как ту традиционную в древней тамильской лирике форму для описания любви вообще, которая стала в *шайва-бхакти* формой для проявления (и описания) внутреннего отношения адепта к Шиве.

2.4.4. Есть и особая черта, отличающая *Тирувашагам* от гимнов семи других «Священных сборников», — это развитие системы объекта, иногда существенно меняющее весь характер гимна, разработка, универсализирующая объект богопочитания, который охватывает все вещи и явления вселенной, включая субъект в его микрокосмическом аспекте. Гимн частично превращается в теологический, религиозно-философский этюд; почитание включает рефлексию. В этом отношении особенно характерен цикл, называемый tiruccatakam («Священная сотня»), включающий 10 первых падигамов. Вот пример гимна этого цикла:

Ты — небо, ты — земля, ветер ты и свет,
Плоть ты, жизнь, существующее ты и
несуществующее;
Ты — царь, который, видя, как люди
[подобно куклам]
прыгают [со своим] «я» и «мое»,
дергаешь их за веревочки;
Какими словами прославить твое
божественное состояние? [84].

2.4.5. Но ни в этой поэме, ни во всей тамильской гимновой литературе *шайва-бхакти*, нигде отвлеченная философская сторона не выражена так полно и ярко, как в *Шива-пуране* [85], пер-

---

[84] *tiruvācakam*, p. 272.
[85] Перевод *Шива-пураны* дан в прил. IV к гл. III.

Библиотека "Руниверс"

вой из вводных частей *Тирувашагама.* Для лучшего суммирования философского содержания этой главы весьма удобно разделить ее содержание на сферу, где речь идет о субъекте (в частности, о самом авторе поэмы), и на сферу, где трактуется объект богопочитания, т. е. Шива.

Прежде всего сам автор рассказывает о цели своего поэтического творчества, конкретно — о цели создания поэмы в целом и данной ее части. Этой целью является прекращение последствий, деяний, совершенных в прошлом, полная ликвидация кармы [86] (строки предисловия, а также строки 20, 25 и 95).

Далее автор излагает концепцию «странствия души из тела в тело», причем здесь интересна одна деталь, сильно отличающая его концепцию «перерождения» от классической индуистской: воплощение может совершаться не только в живых существах (люди, животные и растения), но и в предметах неорганического мира (строки 26—32) [87]. Следующее затем рассуждение о теле, органах чувств и уме как о том, что препятствует истинному знанию и должно быть отвергнуто, уничтожено, является общим местом не только для индуизма, но и для джайнизма (строки 49—56, 84—86).

В онтологическом смысле тело вместе с природой выступает здесь как то, что преходяще, что подвержено изменениям,— в отличие от вечного, неизменного духовного начала — Шивы.

Объект почитания, Шива, согласно трактовке автора, является тем, кто прежде всего дает своему приверженцу возможность родиться в человеческом воплощении, как наиболее высоком и необходимом для последующего освобождения от всякого воплощения. Затем Шива одаряет этого человека «любовью к себе» (строки 43 и 69), и он же за эту любовь дает ему познать сущность души и природы (строки 39, 40). И, наконец, Шива помогает своему приверженцу освободиться от дальнейших перерождений и выйти из-под влияния закона кармы (строки 15, 32, 33, 48, 86). Здесь значительное отклонение от ортодоксальной индуистской концепции заключается в том, что там карма носит абсолютный и абсолютно безличный характер, а у Маниккавашагара она дополняется и регулируется вмешательством Шивы.

---

[86] О карме см. прим. 26 к гл. I.

[87] Переселение души — одна из основных концепций индуизма, согласно которой извечно существующая душа со смертью одного тела переходит в другое, рождается в новом теле. То, в каком теле вновь родится душа после смерти ее прежнего тела, зависит от дурных и хороших деяний, совершенных ею в прежних рождениях. От этого же зависит страдание и наслаждение, которые испытывает душа в новом рождении. Одной из причин такой подверженности последовательным рождениям и смертям является «неведение», «заблуждение» (здесь — «тьма»). Прекращение существования индивидуальной души (*атмана*) в воплощенном сотоянии есть конечная цель всякого подвижничества и отшельничества. Местным, шиваитским дополнением к этой концепции является представление о том, что бог Шива своей милостью дает родиться в брахманской варне наиболее достойным душам.

Библиотека "Руниверс"

Наличие таких мест в поэме послужило основанием для того, чтобы назвать ее «тамильской упанишадой».

2.4.6. Маниккавашагару принадлежит и не включенная в «Священные сборники» поэма tirukkōvaiyar, состоящая из 400 стихов и написанная по канонам любовной лирики (akam) со включением всех стандартных тем последней. Однако в этой поэме имеются гимновые места, абсолютно созвучные с хвалебными эпитетными местами в *Тирувашагаме*, например:

140. Он тот, кто заставил [меня] думать [о нем], он —
в сердце моем пребывающий
Иша, заставивший воздвигнуть прекрасную сцену
[вселенной].
300. Он, великую хвалу [себе] в мои уста вложивший [88].

2.4.7. Четыре поэта, гимновые стихи которых составили восемь первых «Священных сборников», были названы «великими учителями религии шиваизма» (periya caiva camaya ācāriyar); Маниккавашагар — безусловно, величайший из них по энциклопедичности шиваитских идей и представлений, по силе и яркости эмоций, по изумительному разнообразию форм и средств передачи этих идей, представлений и эмоций. Ни один шиваитский *бхакт* не оказал своей религиозно-поэтической деятельностью такого огромного влияния на всю духовную культуру Тамилнада [89], как Маниккавашагар. *Тирувашагам* — это центр комплекса литературы *шайва-бхакти*, кульминация литературной традиции и начало философствования на шиваитском культовом материале [90].

2.5. Девятый «Священный сборник» состоит из двух частей. Первую часть составляет сборник гимнов восьми поэтов [91], называемый *Тирувисейппа* (tiruvicaippā).

---

[88] *tiruvācakam,* pp. 33.

[89] Крупный тамильский ученый Ксавье Тани Найягам сообщает о том, что тамильские эмигранты в средние века принесли эту поэму в Сиам, где во время коронации царей брахман по сю пору читает стихи из 12-го падигама. См. X. Thani Nayagam, *The Tamil cultural influence in South-East Asia*, — «Tamil culture», Madras, vol. IV, 1955, № 4; S. J. Gunasegaram, *Early Tamil cultural influences in South-East Asia,* Colombo, 1958, p. 17.

[90] Слово «культовый» здесь употребляется в узком смысле. Вообще место *Тирувашагама* в литературе *шайва-бхакти* аналогично тому, которое занимает *Курал* по отношению к комплексу 18 дидактических произведений: *Тирувашагам* относится либо к началу шиваитской литературной традиции, либо к ее концу (поскольку он не упомянут в агиографическом списке Сундарара). Для нас главное то, что поэма Маниккавашагара является среди всех произведений комплекса наиболее широкой по содержанию и наиболее совершенной по форме. После появления такого шедевра (как и после появления *Курала)* поэтам данной традиции оставалось либо быть эпигонами, либо искать новый материал и новые пути его художественной передачи.

[91] Их имена: tirumāḷikai tēvar, karūr tēvar, pūnturutti nampikkāta nampi kaṉṉarattittar, veṉattikal, tiruvaliya mutaṉār, purucōtta nampi, cetti raiyar.

Библиотека "Руниверс"

Вторую часть сборника составляет поэма *Тируппалланду* (tiruppaḷḷāṇṭu), автором которой является Сенданар (centaṉār)[92].

2.6.0. Автором трех тысяч стихов десятого «Священного сборника», составляющих книгу *Тирумандирам* (tirumantiram — «Священные *мантры*»), был Тирумулар (tirumūlar), упомянутый тридцатым в списке Сундарара («Владыки нашего Тирумулара, раба,— раб я»). Есть данные, позволяющие предположительно датировать эту книгу началом VIII в. н. э. или даже несколько более ранним временем[93].

2.6.1. Основным источником легендарной биографии Тирумулара являются 28 четверостиший в *Перийя-пуране*[94]. Согласно преданию, поэт, бывший учеником мифического Нанди[95], провел 3000 лет в йогическом созерцании Шивы (civayōkam)[96] в Авадутурей, каждый год создавая по стиху. В одном из стихов он говорит о себе:

Создал хорошо меня бог,
Дабы его хорошо я воспел на тамильском[97].

Согласно другому широкоизвестному устному преданию, стихи Тирумулара были обнаружены Самбандаром в алтаре храма в Авадутурей, где они были спрятаны их автором во время господства Калабров.

2.6.2. *Тирумандирам*[98] делится на девять *тантр,* содержащих 232 главы. В ряде случаев один и тот же стих повторяется в разных местах; таких избыточных стихов имеется 52. Книга содержит ряд идей, нашедших впоследствии свое развитие в комплексе 14 шастр *шайва-сиддханты.*

---

[92] Поэты девятого сборника называются «Девятка поэтов» (oṉpatiṉmar).

[93] Вайяпури Пиллай считает недоказанным тождество Тирумулара сундараровского списка с автором *Тирумандирам;* он же обращает внимание на обилие вставок и цитат из других авторов, а также на разнообразие стиля и материала этой книги. Садашива Пандараттар относит Тирумулара к более раннему времени; он полагает, что восхваление Ганеши (в начале книги) было вставлено позднее (по его словам, первым *бхактом,* написавшим такой вводный стих, был современник Самбандара Сируттондар; см.: V. Pillai, *History,* p. 108; *tamiḻilakkiya varalāṟu,* pp. 80—81).

[94] *periyapurāṇam,* pp. 557—550.

[95] Нанди (скр. nandi) — в шиваитской мифологии буйвол, на котором восседает Шива. В то же время он является первым шиваитским гуру.

[96] Йогическое созерцание, *дхьяна,* — это такое состояние сознания, при котором никакие внешние или внутренние изменения не могут нарушить сосредоточенности сознания на воспринимаемом им объекте. В состоянии *дхьяны,* согласно йогической концепции, появляется сверхъестественная способность непосредственно воспринимать объект, даже отделенный от субъекта любыми материальными преградами. В данном случае таким объектом является бог Шива

[97] *tamiḻilakkiya varalāṟu,* p. 79.

[98] Отрывок из поэмы дан в прил. V к гл. III.

Библиотека "Руниверс"

В основу деления книги на девять *тантр*, очевидно, лег факт знакомства поэта с девятью *шайва-агамами*. Вообще содержание поэмы можно было бы условно разделить на четыре группы:

а) стихи, содержащие обращение к Шиве или восхваляющие его; в них Тирумулар мало отличался от современных ему поэтов-*бхактов*;

б) стихи, содержащие общие шиваитские религиозно-философские идеи;

в) стихи, связанные с йогической теорией и практикой, содержание которых иногда остается неясным даже для тех из современных тамильских ученых, которые сами принадлежат к последователям *шайва-сиддханты*;

г) стихи, содержащие общие идеи, не специфические для какой-либо религиозной или религиозно-философской системы и носящие в большей степени абстрактно-гуманистический характер; содержащиеся в таких стихах идеи близки кругу идей дидактического комплекса и отчасти древних антологий и поэм. Здесь уже ясно выявлена такая черта, как абстрактный характер бога и перенос центра, акцента в богопочитании на внутреннее отношение, скорее интеллектуальное, нежели эмоциональное. Вот несколько строк из последней группы стихов:

> Наслаждения, которого я достиг, пусть мир
> достигнет весь!
> Знайте, что [все люди] — семья одна [и что
> у последователей всех религий] бог один лишь!
> Обитель тела плотского — великий сердца храм, а
> [Высшее] наслаждение — в углубленном созерцании «я»[99].

2.7.0. Одиннадцатый «Священный сборник» содержит гимновые стихи 12 поэтов-*бхактов*. Имена трех из них, Наккирара, Кабилара и Паранара, те же, что и имена древнейших поэтов тамильской *санги*. Их отождествление представляется невероятным; по-видимому, здесь мы имеем дело скорее с перекрещиванием традиций литературы *санги* и литературы *шайва-бхакти*. Это положение косвенно подтверждается следующим фактом. В позднейшей *Тирувилейядал-пуране* (содержащей, в частности, и легенду о Маниккавашагаре) имеется ряд рассказов и эпизодов, где Шива выступает не только участником жизни *санги*, но и лицом, положившим начало практике отбора лучших поэтических произведений и вершителем судеб их авторов, даже если они и не являлись шиваитами (как Тируваллувар, автор *Курала*). Один из таких легендарных эпизодов — эпизод с Таруми и Наккираром — является по существу разработкой темы од-

---

[99] *tamiḻilakkiya varalāṟu*, p. 82.

Библиотека "Руниверс"

ного маленького стихотворения, приписываемого древнейшему поэту Ирайянару (iṟaiyaṉār) [100].

2.7.1. Наибольшей известностью среди поэтов одиннадцатого сборника пользуется поэтесса Карайккал (kāraikkāl ammaiyār — «Мать из Карайккала»), которая была упомянута двадцать четвертой в списке Сундарара («Этой женщине-привидению — раб я»). Согласно легендарному рассказу из *Перийя-пураны* [101], эта поэтесса родилась в стране Чола, в городе Карайккал (нынешний Карикал) в семье богатого купца, вышла замуж за одного весьма состоятельного человека и была добродетельной женой и примерной хозяйкой. Однажды ее муж принес два плода манго; один из них она отдала голодному шиваитскому *бхакту,* зашедшему тогда к ним в дом. Когда муж спросил у нее, где плод, она обратилась к Шиве с мольбой о помощи, и тот ниспослал ей плод столь чудесного вкуса, что муж понял: это не им принесенный плод. В уме его зародились подозрения, и жене пришлось открыть ему правду. Тогда он захотел получить еще один плод; жена вымолила его у Шивы, но только муж прикоснулся к плоду, как плод внезапно исчез. Муж очень испугался и под предлогом торговых дел уехал за море, а потом переселился в страну Пандиев, оставив жену дома, и вскоре женился второй раз. Когда родичи первой жены потребовали у него объяснений, он сказал им, что его жена — богиня и что ее следует почитать, а не жить с ней. Она же отреклась от мирской жизни, отбросила прочь свою плоть и, по милости Шивы приняв форму женского привидения (pēy), отправилась, идя на голове, на Кайласу [102], где Шива позвал ее и назвал ammai («госпожа», «мать»). Она же в ответ назвала его appā («отец»). Затем она вернулась на юг, в Тирувалангаду (tiruvālaṅkāṭu) — священное место, где она почитала танцующего Шиву. Вся ее остальная жизнь прошла в созерцании Шивы и в пении ему гимнов.

2.7.2. Вайяпури Пиллай относит время жизни этой поэтессы к концу VII в. н. э.[103]; Садашива Пандараттар — к V или VI вв., на том основании, что она в своих стихах употребляет

---

[100] «О милая пчелка с прозрачными крылышками, живущая собиранием сладкого меда! Скажи мне беспристрастно, есть ли в мире что-нибудь более ароматное, чем волосы той прекраснозубой, с которой я связан долгой привычкой и чувством?!» [см. «caṅka ilakkiya iṉkavi tiraṭṭu», tirunelvelli, 1955, p. 148 (caiva cittāntạ nūṟ patippu)].

Это стихотворение, согласно легенде, было прочитано Шивой бедному брахману Таруми, дабы последний представил его на суд поэтов *санги* и получил в награду узелок с золотом.

[101] *periyapurāṇam,* pp. 271—281. Немецкий перевод этой пураны о Карайккал есть в книге *Die sivaitische heiligen Legenden, übers.* von H. W. Schomerus, Jena. 1925, Ss. 123—126. Несколько сокращенный французский перевод имеется в книге kāraikkālammaiyār, pp. 1—4.

[102] Кайласа — место паломничества шиваитов, отождествлена с одним из пиков центральных Гималаев (см. Basham, p. 320).

[103] V. Pillai, *History,* p. 107.

Библиотека "Руниверс"

ряд санскритских эпитетов Шивы, имевших хождение имённо в этот период [104].

Сейчас имеются четыре гимновые поэмы Карайккал. Это два падигама, воспевающие Шиву в Алангаду (содержащие соответственно 11 и 20 четверостиший): tiru iraṭṭai maṇimālai («Священная двойная нить драгоценных камней») и aṟputat tiruvantāti («Стихи разновидности *андади* о Чудесном» — 101 стих). В стихах Карайккал, если говорить об их религиозном содержании, личный, эмоциональный элемент уравновешивается материалом, относящимся к системе объекта. С более поздними поэтами ее связывает подчеркивание индивидуального авторского «я», что нисколько не противоречит ее образу одержимой [105].

Последний стих ее второго падигама таков: [106]

Милостью стоп того, в чьих волосах полная луна,
вихреносителя,
Священный танец танцующего, змеей подпоясанного,
[Эти] десять гимнов, танцуя, спела Карайккал —
Бродящее по лесам привидение, чьи зубы [вылезают из]
пламени рта ее:
[этим пением] искупление грехов [достигнуто будет]! [107]

Оба первых падигама содержат трафаретные концовки для каждого из своих четверостиший, исключая последние, «авторские». В первом падигаме — это «танцующий отец наш, чье место — Алангаду», во втором — «мы танцуем». Эти концовки ясно указывают, что во всяком случае в VII в. ритуальный танец (и Шивы и его почитателя) стал стандартным моментом, общим местом для группы элементов $S_2 O_1$ шиваитского гимна [108].

---

[104] *tamiḻilakkiya varalāṟu*, p. 76.

[105] Легенда о Карайккал — типичный пример культового «избранничества» со всеми его характерными чертами. Здесь шиваитский *бхакт* в доме избранного и история с плодами манго — это внешний повод, так сказать, последняя «проверка на избранность» (иногда она происходит еще до рождения избранного, как было в случае с Рамалингой). Время избрания — наступление брачного возраста либо начало брачной жизни. Само избрание сопровождается прекращением брачной жизни (как в данном случае) или во всяком случае отсрочкой ее начала (как у Сундарара), если не полным отказом от нее (как у Рамалинги).

Возраст вступления в брак в Индии совпадает с переходным возрастом, в котором иногда проявляются психопатологические черты, часто связанные с половой гиперфункцией или половой гипофункцией. Внешний облик Карайккал, «худой, как привидение», стиль ее поведения, характер ее исключительной поэтической одаренности, кажется, в большей степени свидетельствуют о шизофренической психопатологии.

[106] Отрывок из первого падигама приведен в прил. VII к гл. III.

[107] *patiṉorān tirumuṟai*, p. 5. В этом стихе нарисован типичный индийский фантастический образ привидения.

[108] По нашему предположению, танец к этому времени почти полностью вышел из внелитературной культовой практики.

Библиотека "Руниверс"

В других стихах поэтесса вдохновенно выражает сущность своего общения с Шивой.

Тапасу предаюсь я, мое сердце — хорошее сердце;
Но [этим] не думаю я от рождений уйти,— я рабой
Лишь стала тому, владеющему лобным глазом,
Шкуру слона носящему, Владыке, белым пеплом
покрытому [109].

Форма и содержание стихов Карайккал настолько развиты, что трудно себе представить ее предтечей всего этого литературно-религиозного течения. С другой же стороны, можно предположить, что именно в стихах Карайккал богатейший культовый опыт многих поколений обрел свою литературную модификацию.

2.8.0. К гораздо более позднему времени (X или XI в.) относится поэт Паттинаттар (или Паттинатту Пиллай — paṭṭinattuppiḷḷai), которому принадлежит наибольшее количество строк стихов из всех поэтов одиннадцатого «Священного сборника» [110].

По преданию, он был прежде богатым купцом и судовладельцем. Однажды, когда он услышал, что суда его погибли, и в отчаянии стоял на берегу, они вдруг появились перед ним, нагруженные золотом. В это время к его жене пришел за подаянием шиваитский *саньяси* [111]; она попросила его подождать возвращения мужа. Когда ему наскучило ждать, саньяси ушел, оставив ей для мужа кусок ткани с воткнутой в него иголкой без ушка; на ткани было написано:

Дурное богатство, сокровище скрытое
И без ушка иголка — в конце не пригодятся [никому].

Прочтя эти строки, Паттинаттар оставил жену, роздал все свои богатства и стал нищим аскетом. Основным местом почитания Шивы для него стал Тирувотрийур. Он подвергал себя всякого рода истязаниям. Молодые пастухи, с которыми он бродяжничал, однажды закопали его по горло в землю, а сами ушли, затем хлынул ливень, и Паттинаттар погиб, захлебнувшись [112].

---

109 *patiṉorāṉ tirumuṟai*, p. 9. Из отдельно вышедших сборников стихов Карайккал следует указать на издание с комментариями: *kāraikkūlammaiyār tirumuṟai* (kuṟippuraiyuṭaṉ), tiruppaṉantāḷ, 1956.

110 Кроме стихов трех поэтов, носящих имена поэтов *санги*, и стихов Карайккал, в одиннадцатый «Священный сборник» входят стихи еще шести поэтов, живших, по-видимому, до X в. Эти поэты: tiruvalavuṭaiyar, aiyaṭikaḷ kāṭṭuvōṉ, cēramāṉperumāl, kallāṭa tēvar, iḷam perumāṉ aṭikaḷ, atira vaṭikaḷ. Имена второго и третьего из перечисленных здесь поэтов упомянуты в списке Сундарара соответственно 47-м и 37-м; другое имя Черемана — kaḻaṟiṟṟaṟivār.

111 *Саньяси* (скр. sannyāsi) — «аскет», «отшельник».

112 P. Pillai, *A Primer*, pp. 103—104.

Библиотека "Руниверс"

2.8.1. Паттинаттару принадлежит в одиннадцатом сборнике пять поэм. Их названия: kōyilnān maṇimālai («Посвященные храму стихи четырех разновидностей»), tirukkaḷumala mum maṇikōvai («Посвященные святыне Калумалам стихи трех разновидностей»), tiruviṭaimarutūr mum maṇikkōvai («Посвященные святыне Тирувидаймарутур стихи трех разновидностей»), tiru ēkampamuṭaiyar tiruvantāti («Священные стихи *андади*, посвященные владыке святыни Экамбам») и tiruvoṟṟiyūr orupā orupatu («Десять стихотворений, посвященных святыне Отри»).

2.8.2. Стихи Паттинаттара иногда весьма пессимистичны. Пурналингам Пиллай приводит такие строки, сочиненные поэтом перед сожжением трупа его матери[113]:

Прежде зажженный огонь — в трех градах[114],
После зажженный огонь — на острове южном[115],
Матерью зажженный огонь — в животе [моем] горит[116],
Мною зажженный огонь, пылай же, пылай![117]

Многие стихи Паттинаттара из одиннадцатого сборника стандартны для всей традиции после Сундарара и, в частности, содержат восхваление других *бхактов* как способ почитания Шивы. Приведу начало последней гимновой поэмы:

Пути, которым следуют истинные служители [твои],
не ведаю я;
Служением прекрасным тех, кто тебе служит,
я не наслаждаюсь;
Скитаясь всюду, пропитания ради [о своем] служенье
ложь я говорю;
Служенье мое — восхваленье тебя, прими же,
О в Каньджи находящейся святыни Экамбам владыка!
О святыни Экамбам владыка! О тот, кто мной владеет!..[118]

Здесь есть два важных обстоятельства. Первое — это намек на жизнь нищего аскета, второе — противопоставление (пусть в уничижительной форме) себя шиваитским *бхактам*. Оба эти

---

[113] Ibid., p. 104.
[114] Т. е. тот огонь, которым Шива спалил три града демонов-ракшасов.
[115] teṉṉilaṅkai, т. е. Цейлон; это намек на эпизод из «Рамаяны», где рассказывается о том, как Хануман сжег столицу царя демонов Раваны на Цейлоне.
[116] «Огонь в животе горит» соответствует русскому «от горя сердце разрывается». Смысл стиха таков: «огонь причиненного смертью матери горя может сравниться лишь с огнем, которым Шива спалил три града, а Хануман — твердыню Раваны».
[117] Этот стих не вошел в одиннадцатый «Священный сборник».
[118] *patiṉorāṉ tirumuṟai*, p. 230.

Библиотека "Руниверс"

обстоятельства можно связать с предположением ряда тамильских ученых о том, что существовало два Паттинаттара[119]. Один был автором по крайней мере четырех гимновых поэм одиннадцатого «Священного сборника»; второму принадлежат стихотворения с крайне пессимистической окраской, написанные на простом разговорном языке, и, может быть, пятая гимновая поэма. Ко второму же относится и приведенная здесь легенда, рассказанная Муругадасаром (murukatācar) в его «Истории поэтов» (pulavar caritai)[120]. Второй Паттинаттар[121] должен был жить значительно позднее — в XIV или XV в. и был не «чистым» *шайва-бхактом,* а йогом, творчество которого примыкает к традиции «Восемнадцати поэтов-*сиддхов*». Трудно себе представить в творчестве одного Паттинаттара расщепление традиции *шайва-бхакти* и выделение новой (для тамилов), йогической, или *сиддхской,* традиции[122].

2.9.0. Намби-Андар-Намби (nampi āṇṭār nampi) является поэтом, чьи стихи завершают одиннадцатый «Священный сборник». Тамильские ученые относят его к X в. Ему приписывается создание десяти последних падигамов. По преданию, он родился в *Тирунарейуре* (nāraiyūr) в семье *адишайва-брахманов* (как и Сундарар). Однажды его отцу понадобилось куда-то отлучиться, и он попросил сына совершить за него *пуджу*[123] в храме Ганеши (называемого там «Балованное дитя» — pollāppiḷḷai. По пуранической шиваитской мифологии, Ганеша был сыном Шивы). Мальчик отправился в храм совершил жертвоприношение, как это делал обычно его отец, а после стал просить Ганешу о превращении жертвенной пищи в амриту — пищу бессмертия (amutu), а когда такового не последовало, горько заплакал, думая, что сделал какое-то упущение в принесении жертвы. Вдруг Ганеша сказал: «Будет тебе плакать, Намби, вот тебе амрита». Ганеше и посвящен первый падигам vināyakar tiruvi-

---

[119] paṭṭinattuppiḷḷai. «tamiḻk kalaikaḷañciyam», vol. V, Madras, 1960.

[120] Нам неизвестны более подробные данные об этой книге или ее авторе. Ч. Говер считал, что Паттинаттар и близкий к нему по духу и стилю Паттирагирийяр жили в X в. Обоим им было свойственно крайне отрицательное отношение к ритуализму (см. Ch. E. Gover, *The folk-songs of Southern India*, Madras, 1871, pp. 158—161).

[121] Приведенные в прил. VII стихи, очевидно, принадлежат «раннему» Паттинаттару. Более подробно история второго Паттинаттара изложена в предисловии к отдельному изданию его стихов. См. paṭṭinattaṭikaḷ, *tirup pāṭaṟriraṭṭu,* ceṉṉai, 1960. В это издание включена и поэма Паттирагирийяра «Стенания» (pulambal).

[122] Вообще, *сиддхами* назывались отшельники, достигшие обладания сверхъестественными магическими способностями. В раннем средневековье *сиддхами* стали называться буддийские аскеты, принадлежавшие к одной из разновидностей *махаяны,* близкой к тантризму. В данном случае речь идет о шиваитских *сиддхах,* предававшихся крайностям суровой аскезы.

[123] *Пуджа* (скр. pūjā) — регулярно совершаемое в храмах жертвоприношение.

Библиотека "Руниверс"

raṭṭaimaṇimālai — «Стихи двух родов, [посвященные] Винайягару» (vinayakar — Ганеша), состоящий из 20 четверостиший. Первое четверостишие может дать представление о том стандартном обращении к Ганеше, которое несколько позднее стало едва ли не обязательным для всех шиваитских авторов:

Обо мне думавший, в рабство [меня] обративший,
горе мое устранивший,
Он [меня] о себе думать заставил; [он] — трехглазый
царь Нарейура великого,
Где усладу дающие сады лавром густым заросли;
Он — усладу дающий, слоноликий[124].

2.9.1. Второй падигам, состоящий из 70 четверостиший, носит название kōyll tiruppaṇiyar viruttam — «Стихи типа *вируттам*, [посвященные] священным служителям храма». Здесь, по-видимому, Намби следует стилю литературного богопочитания Самбандара, Аппара и Сундарара, с которыми теснейшим образом связано все его творчество. Сначала идет описание отсутствия религиозной связи, затем ее установления. Вот первое четверостишие:

Сердцем к священным стопам не склонялся [я], ярких
цветов ног [твоих] слезами не орошал,
Ложь не разрушал, тебя не почитал, — о, не сподоблюсь ли
я милости
Прекрасного рубина алого, что в благом Тиллай пребывает;
Того, чей подвиг великий в том, что некогда он выпил яд[125],
дабы небожителей спасти[126].

Четырнадцатое четверостишие описывает эту связь уже установленной:

Вкусил я его милости амриты драгоценной,
Увидел я [его] ноги в танце, пламя [его] и дар...[127]

2.9.2. Но основной миссией Намби было не создание гимновых стихов, посвященных Шиве, а восхваление шиваитских *найянаров*, упомянутых Сундараром, и гораздо более подробное упоминание о них, нежели то, которое мы видим у Сундарара. Точ-

---

[124] *paṭiṉorāṉ tirumuṟai*, p. 251.

[125] Это «свернутый» пуранический эпизод, в котором рассказывается, как боги пахтали океан горой Меру; вдруг из глубин океана хлынул гигантский поток яда — все боги должны были погибнуть, но Шива выпил яд и задержал его в своем горле.

[126] *paṭiṉorāṉ tirumuṟai*, p. 254.

[127] Ibid., p. 255.

Библиотека "Руниверс"

нее, если Сундарар мемориально оформил традицию *шайва-бхакти*, то Намби, взяв его список, внес в него некоторые черты характеристики и биографии, сделал его более подробным в прежних рамках. Этот труд он совершил, написав свою основную поэму tiruttoṇṭar tiruvantāti («Священные стихи разновидности *андади* о священных служителях»), само название которой абсолютно соответствует названию сундараровского списка. Основные отличия этой поэмы Намби от поэмы Сундарара таковы.

а) Там, где Сундарар посвящает *найянару* полстроки, строку или — самое большое — две, Намби дает по крайней мере одно четверостишие, а в некоторых случаях два. Это происходит за счет включения ряда подробностей, относящихся к *найянару*, скажем, места его рождения, особенностей в его богопочитании и т. д. Так, например, если у Сундарара говорится, что Нилакандан был гончаром, то Намби добавляет, что он еще в юности сподобился общения с Шивой и был родом из Чидамбарама.

б) У Сундарара в каждом четверостишии упоминается от пяти до семи *найянаров*. Намби же после каждой группы четверостиший о *найянарах* (число которых равно числу упомянутых Сундараром в данном четверостишии) ставит хвалебное четверостишие о Сундараре, общее число которых, таким образом, равно одиннадцати.

в) В списке Сундарара его родители и, разумеется, он сам не фигурируют как *найянары*. У Намби за счет этих троих число «персональных *найянаров*» возрастает с 60 до 63.

г) Не расширяя более списка Сундарара, Намби конкретизирует термин «поэты, лишенные ложной приверженности», уточняя их число и называя троих из них (Кабилара, Паранара и Наккирара).

«Поэтам, лишенным ложной приверженности,— раб я»,— сказано у Сундарара об этих *найянарах*. Намби же о них пишет так:

На земле, лишенные ложной приверженности из *санги*
тамильской,
Кабилар, Паранар, Наккирар и другие — [всего]
сорок девять поэтов —
Поэтами были, что во многих стихах сладкозвучных
и смысла исполненных
Воспели алые стопы Арана[128] из Алавайя, милость
нам дающего[129].

Здесь, таким образом, в шиваитскую традицию включается полулегендарная *санга* — древняя поэтическая академия тамилов, существовавшая, возможно, в Мадуре во II—IV вв. н. э.,

---

[128] Хара.
[129] *patiṉorān tirumuṟai*, p. 272i.

Библиотека "Руниверс"

поэты которой предположительно были авторами «Десяти поэм» и стихов «Восьми антологий». Включив в традицию их и себя, Намби как бы закрыл дверь в нее всем другим до и после жившим поэтам-*бхактам*. Но его отличие от Сундарара не только в том, что он, продолжив его труд, более подробно описал *найянаров*, но и в том, что особенно тесно он был связан в этом описании с самим Сундарором прежде всего, затем с Самбандаром [130], которому он посвятил шесть падигамов, следующих в сборнике за «Священными стихами о священных служителях», и с Аппаром, которому посвящен последний, десятый падигам.

2.9.3. Теснейшая связь Намби с этими тремя поэтами имеет непосредственное отношение ко второй стороне его основной миссии. Он явился первым систематизатором стихов трех этих поэтов — составителем *Тевараома*, возможно, включившим в традицию *Тирувашагам* и *Тирумандирам*. Но сам он как *поэт-бхакт* уже вряд ли принадлежал той традиции, поэтам которой он посвятил почти все свои стихи и по существу только этим (в отличие от Сундарара) себя с ними связывал. Именно в его стихах стало явным расщепление единой традиции *шайва-бхакти*, вернее отщепление от культовой лирики пуранической традиции, материальная основа которого была заложена Сундараром в его списке. В этом отношении важно, что позднейшие комментаторы (вероятно, XVI или XVII в. н. э.) включили его стихи в одиннадцатый «Священный сборник» (к составлению которого, он, безусловно, не имел никакого отношения) вместе с рядом древних поэтов, живших до Сундарара, которым, очевидно, «не посчастливилось» быть систематизированными самим Намби.

[130] Самбандару Намби посвятил около двух третей всех своих стихов.

Библиотека "Руниверс"

ПРИЛОЖЕНИЯ

I. НАММАЛЬВАР[1]

1

Высшей выси высшей добродетелью владеет кто? — Он;
Кто, затменье[2] устраняя, мудрость [высшую] дает? — Он;
Кто глава богов бессмертных, вялость устраняющих? — Он;
И склонясь перед сияньем, что страданье устраняет,
о мой дух, воспрянь!

2

Он, вселяющийся в сердце [мое], дабы устранить *манас*[3],
чувство «я»[4] и осквернение,
[И не могущий быть] воспринятым органами чувств[5] и
органами действия[6];
Если же его воспринять чувствами, [то он] — все
совершенство в настоящем, будущем и прошлом,
Он — моя жизненная сила, он, не имеющий ни себе подобных,
ни тех, кто выше!

3

Он тот, о ком невозможно мыслить:
«Он не имеет того, он имеет это, [он] на земле [или он]
на небе, он обладает формой или он ее лишен,
[Совместим ли он] с органами чувств или он вне их,
присуща ли ему гибель [или нет]»;
Но его, обладающего бесконечной благостью, достигли мы.

4

Мы, он, этот, тот, что между, она, эта, та, что между,
[всякий, о ком можно спросить]: «Кто?»,

Библиотека "Руниверс"

Вы, они, эти люди, те, что между, то, это, то, что между,
[все, о чем можно спросить]: «Что?»;
Преходящие все вещи, что добро и зло приносят,
Те, что будут, те, что были,— [всем этим] сущий он!

5

Всякий человек в соответствии со своим собственным
способом знания,
Почитает [своего бога], думая [про него, что он
единственный] бог,
Что его бог лишен недостатков;
Бог же стоит, дабы каждый [мог его] достигнуть своим
путем [7].

6

Он тот, о ком никогда невозможно думать как
об обладающем каким-либо свойством,
[О ком невозможно думать], что он стоял, был, лежал,
перемещался
[Или] не стоял, не был, не лежал, не перемещался;
[Но] всегда [его] единственное [мыслимое] свойство —
это то, что он — основа моей жизни.

7

Став эфиром, огнем, воздухом, водой и землей и
Всеми движущимися в них предметами, каждой из вещей став,
Он распространен повсюду во вселенной, будучи скрытым
в ней, подобно жизни во [всем] теле,—
Он, этот бог, о котором говорится в преисполненном сияния
шрути, бог, поглотивший все эти вещи [8].

8

[Он тот, чье] состояние знанью богов недоступно,
[Он] с небес [до земли] всего [мира] высший владыка —
[этот] бог, вселенную всю поглотивший,
[Тот, кто], три града спалив и знанье бессмертным дав,
Как Шива, разрушил мир, как Брахма, его сотворил.

Библиотека "Руниверс"

9

Если думают о нем, что он есть,— он есть, и его форма —
эта форма:
Если думают о нем, что он не есть,— он не есть и это —
его бесформенность:
Он есть и он не есть — в обладании этими качествами
[бытия и небытия]
Он существует, [будучи] двояко [мыслим — как сущий и несущий]
и будучи распространен [повсюду] без промежутков,
где бы он ни существовал.

10

В каждой [капле] воды обширного холодного океана он
распространен, сам являясь необъятной вселенной!
На земле и на небе [он существует] — нет перерыва в
пространстве, где б его было небытие;
В каждом скрытом от глаз маленьком уголке
И в каждом предмете, в нем сущем, скрываясь,— повсюду
распространен он, всех этих вещей поглотитель.

11

В небесах он — скрытый [от слуха людского], божественный
звук, он — сила в огне, стремительность в ветре,
В воде он — [даяния] щедрость, в земле — терпенье [и твердость];
Спасенья достигнет тот, кто познает эти десять[9]
четверостиший из тысячи преисполненных порядка[10]
И изреченных Садагопаном[11] из Курура, в поклонении
припавшим к стопам бога.

[1] *tiruvāymoḻi*, pp. 1—2.

[2] mayarvu — «иллюзия».

[3] maṉacu, maṉam (от скр. manas) — «психика», «духовный комплекс». В древней и средневековой индийской психологии *манас* вместе с органами чувств считался частью тела, состоящего из материальных элементов и противостоящего душе.

[4] Чувство «я» (скр. ahaṅkāra) в индуизме считалось одним из основных моментов, препятствующих освобождению души от оков существования.

[5] Органы чувств (скр. jñānendriya) — это уши, нос, глаза, кожа и язык.

[6] Органы действия (скр. karmendriya) — это рот, руки, ноги, заднепроходное отверстие, половые органы.

[7] Общий смысл четверостишия таков: бог один, различные боги — это лишь различные пути достижения одного бога.

[8] Представление о вселенной, поглощенной богом, есть в *Бхагавата-пуране* (см. здесь, гл. III, 0.2.14).

[9] Т. е. десять, не считая данного.

[10] Под порядком здесь подразумевается порядок, основанный на тожде-

Библиотека "Руниверс"

ственности звукосочетаний первого слова каждого четверостишия с последним словом предыдущего.

[11] Хвалебный эпитет Наммальвара.

II ТИРУНЬЯНАСАМБАНДАР [1]

1

Начало и конец — [в них двух] един [он, он] — два,
[как] женское [и как] мужское, он — *гуны* три [2],
[Он] — вечных вед четыре, элементов сущих пять он;
Он — тонких вкусов шесть, семь звуков, восемь света стран;
Его, [всем этим и] другим всем ставшего, Вилимилалей место.

2

[Он] — музыкальный тон и звуков видов семь,
и многозвучный он язык тамильский,
И красота в нем сущая и все многообразье ритма,
соответствующего звукам;
[Он] — земля, и вода, и жизнь, и ветер веющий, и три
[источника тепла и] света [3].
И небо [он]; его, всем этим ставшего, Вилимилалей место.

3

Они не поклоняются ни Брахме, ни Вишну,
ни труднопостижимому Шиве:
Подобно умирающим, [они] выщипывают [себе волосы на]
голове;
[Они] предаются ложной аскезе, сжигающей [их], покрывают
[свое] тело пылью, во рту [у них] грязь;
Но я не ниже их [4], [на диспут с ними я иду, и] Хара
[в том] из Алавайя [мне] поможет!

[1] campantar, pp. 368, 525.

[2] *Гуна* — основное качество материального мира вечно изменяющейся природы (по древнеиндийским представлениям, включающего в себя и психику). Три гуны в индуистской психологии — это одновременно и три основных качества психики человека: *раджас* (страстность), *тамас* (тьма, неведение) и *саттва* (благость, ясность, уравновешенность).

[3] Т. е. солнце, месяц и огонь.

[4] Речь идет о джайнах, с которым полемизирует автор.

Библиотека "Руниверс"

III. АППАР[1]

1

Я бродил, не ведая [истинного] пути, с воспаленными
глазами и головой, с выщипанными волосами,
питаясь из рук[2]
И не стыдясь [своей наготы], когда люди смеялись, видя
меня на большой улице города;
И я, невежда, без пути к спасению, не приник устами и
не испил струящегося в Аруре меда от знание дающего
[Шивы],—
Так греются от света светляков, в то время как рядом
ярко огонь пылает.

2

Слушая речи лишенных понимания и низких джайнских
аскетов, я выщипал себе волосы на голове.
Красивые женщины с глазами, подобными синим лилиям,
увидев меня, [тотчас] бежали запирать двери,
[думая, что] я — негодяй.
Так я, изможденный, входил за подаянием в оставленный
всеми город,
Не ведая своей греховности и Шивы из Арура, осенившего
меня своей благодатью и не давшего моей душе
погибнуть.

3

В восьми формах сущий Шива, [он] — обширная земля,
[он — и] огонь и вода, [он — и] жрец, совершающий
жертвоприношение, и ветер, веющий [в выси.
Он — находящаяся на] недоступной высоте луна, и солнце
и эфир — он[3].
[Он — и] великое благо и преступление; [он] существует
и как женщина и как мужчина; образ любого
человека — образ его самого;
[Он] был вчера, он есть сегодня, он будет завтра —
[таково] состояние этого бога с разлетевшимися
красными волосами.

4

[Он] является и землей, и небом, и горой; он сам —
и алмаз и рубин;

Библиотека "Руниверс"

Он — глаз и глаза зеница, и наука, и знанье науки он сам;
Он — и женщина и мужчина для женщины; [он — тот] мир, что
после потопа возник;
[Он] — число и цифра для числа, [он] — наш бог,
высшего света [сиянье] — таково состоянье [его].

5

Он — и камень, и грязь, и джунгли; он — река Кавери
и канал и вода канала;
Он — трава и роща и куст, он и городом стал,— тот бог,
что три града ракшасов разрушил,
Он — слово и слова смысл; он — и ветер и ветра вихрь;
Он — рис и земля и вода; он — великий свет, в выси
сущий бог,— таково состоянье [его].

[1] tirunāvukkaracu, pp. 284—285, 523—524.

[2] Джайнские аскеты ели, запрокинув голову, из сложенных ладоней, не притрагиваясь к еде пальцами.

[3] Здесь отражено представление о Шиве, выступающем в форме каждого из пяти элементов и, кроме того, солнца, луны и жреца. Эти четыре строки являются почти дословным переводом начала «Сакунталы» Калидасы:

Восемь тел высокого владыки:
Первая из созданных Вода,
Жертву совершающее Пламя,
Жрец, в телесном облике своем,
Солнце и Луна, что время делят,
Звука путь, объемлющий эфир,
И Земля, где семя всякой жизни,
И дыханье тех, кто дышит, Воздух.
В этих возникающих восьми
Да пребудет милостив Владыка.

(См. в кн.: Калидаса, *Избранное*, М., 1956, стр. 83.)

IV. МАНИККАВАШАГАР, *ТИРУВАШАГАМ*

Шива-пурана [1]

0

Отринув путы необъятных рождений наших прежних,
Страданье прекращает и радость создает тот мед, что
Тирувашагам зовется,—
Творенье господина нашего из Вадавура,
Давшего нам путь, границами не ограниченный [2].

Библиотека "Руниверс"

1—5

Да живет Намаччивайя[3], да живет стопа Натхи[4]!
Да живет стопа того, кто на мгновенье даже не оставляет моего сердца!
Да живет стопа его — величайшего из гуру, что правит в Тирувавадутурай!
Да живет стопа сладчайшего, того, о ком в агамах говорится!
Да живет стопа его — того, кто один, и того, кто множествен!

6—10

Да победит стопа царя[5], который, [мою] ярость уничтожив, [мною] правит!
Да победят [благость] изливающие ножные браслеты
Пиньягана[6], порвавшего рождений [цепь]!
Да победят прекрасные ножные браслеты Далекого[7] от тех, кто [в своем сердце] чужд [ему]!
Да победят ножные браслеты владыки, радующего сердца тех, кто [молитвенно] складывает руки, [перед ним склоняясь]!
Да победит ножной браслет Превосходного[8], возвышающего тех, кто [перед ним] главу свою склоняет!

11—16

Владыки стопу восхваляя, сияющего стопу восхваляя, красному лотосу подобную,
Шивы стопу восхваляя, отца нашего стопу восхваляя,
В любви пребывающего, неоскверненного стопу восхваляя,
Царя, уничтожившего рождение, [затемненное завесой] майи, стопу восхваляя,
Из великого и прекрасного Перунтурейя нашего бога стопу восхваляя,
[Эту] гору, дающую наслаждение, недоступное ощущению, я восхваляю[9].

17—20

Шива — он в мысли моей пребывает,
И оттого, его милостью его стопу
Почитая[10], я расскажу *Шива-пурану,* дабы мысль возрадовалась
И исчезли бы все [последствия] деяний прежних[11].

Библиотека "Руниверс"

21—25

Когда Глаз на лбу имеющий [12], придя и достигнув меня,
сделал мне знак своим Глазом Милости,
Я поклонился его ножному браслету, красота и величие
которого мышленью недоступны;
О ты, кто собою небо полнит и землю полнит, ты —
сияющий свет!
Ты за пределы числа выходишь, ты, кто границ лишен!
Я, последствиями дурных деяний прошлого обремененный,
не знаю, как восхвалять твое величие и совершенство!

26—32

Травой был я, растеньем мелким, червем и деревом;
Многими зверьми был я, птицей и змеей;
Был я камнем, людьми, злым духом и демонами,
Был и *асурами* мощными я, муни и богами;
О наш Перуман! Рождавшись во всех воплощениях,
В этих всех встречающихся предметах недвижущихся и
движущихся пребывая,— устал я;
Воистину же теперь, золотые стопы твои видя, достиг я
освобождения!

33—35

Для того, чтобы [мне] освобождения достигнуть, [ты], в моем
Сердце *аумкарой* [13] став, там пребываешь как Истинный,
Неоскверненный и Быка [14] ведущий;
Веды же, [тебя узрев], в изумленье «Айя»! [15] воскликнули [16]:
Ты представляешься как бесконечное, ты поднимающийся,
вглубь идущий, вширь
распространяющийся и внутрь до малости тончайшей
доходящий.

36—38

[Ты] — тепло и холод, [ты] — Неоскверненный, жизнью ставший;
Все ложное уходит, исчезает, когда приходишь [ты],
оказав милость;
[Ты] — истинное знанье, [ты] — сияющий свет истины!

39—40

Всякого знанья лишен я, о Перуман, дающий наслажденье,
О [ты], благое знание, устраняющее неведение!

Библиотека "Руниверс"

41—43

Ты тот, кто сам творенью не подвержен, ни меры [во времени],
ни конца ты не имеешь;
Ты тот, кто всю вселенную создает, сохраняет и разрушает,
ты тот, кто милость ниспосылает!
Ты тот, кто послал [меня в этот мир в этом воплощенье],
ты тот, кто привел меня к служению тебе.

44—48

[Ты] — аромат Нери [17], [ты] — далекий, [ты] — близкий;
ты — Марайон [18], существующий за пределами слова
и *манаса;*
В мысли великих мудрецов, приверженных тебе, ты подобен
Тростниковому сахару, смешанному с маслом в свежем молоке [19],
и медовому [соку, что из цветка
по капле] истекает;
О ты, рождение в воплощенном состоянии разрушающий,
наш Перуман!

49—61

О ты, обладающий пятью цветами [20]; небожители славят тебя,
Того, кто скрыт от глаз их, о наш Перуман!
Чтобы скрыть истину от меня, имеющего сильную карму,
[Мне было дано тело — эта] обитель с девятью отверстиями,
сочащимися грязью, снаружи одетая кожей,
[Что] скрывает повсюду [внутри копошащихся] червей
и нечистоты, —
[Тело], связанное [трудно] разрываемыми узами добродетели
и греха и покрытое темнотой майи.
[Мне даны] пять органов чувств, чтобы [меня] смущать,
И животный [21] ум, чтобы [меня] обманывать.
О лишенный нечистоты! Соверши благодеяние мне, ничтожному,
Кто лишен великого блага обладания сердцем,
смягчившимся и истекающим от стремления
к слиянию с тобой!
Появившись на этой земле, явив свою милость и показав
свои сверкающие ножные браслеты,
Будь ко мне, рабу [твоему], что распростерт ниц ниже пса,
милостью более великой, чем [доброта] матери
[к ребенку своему],
О ты, являющийся первичной реальностью!

Библиотека "Руниверс"

62—69

О подобный чудесному цветку источник света,
распространяющий чистое сияние!
О сияющий! О исполненный сладости напиток бессмертия!
О Шивапуран! [22] О наставник, создающий [жизнь]
и разрывающий привязанности путы!
О великий источник великого сострадания,
Неизменно пребывающий для того, чтобы исчезла в сердце
ложь, и ниспосылающий дар любви [к себе]!
О неиссякаемый напиток бессмертия! О бог, не имеющий меры!
О светоч, что просвещает сердце не ведающих [его]!
О ты, тот, кто существует как жизнь моей жизни, смягчая
[мое сердце так, что оно становится от любви к нему]
как вода!

70—74

[О ты], не обладающий страданием и радостью и обладающий
[ими]!
О ты, [кто] другу — друг, кто, будучи всем, [им] не является!
О излучающий сияние! О горестная тьма! О обладающий
невиданным величием!
О ты, [кто], будучи первичным началом, концом
и серединой, [ими] не является!
О влекущий меня и правящий [мною] отец мой! О Періуман!

75—83

О видение, недоступное взору мысли [даже] тех, кто
воспринимает с помощью проникновенного
знания истины!
О [ты, объект столь] тонкого восприятия, что недоступен
[самому] тонкому различению интеллекта!
О Пунийян [23], лишенный убыванья, увеличения и связи!
О меня охраняющий страж мой! О великий свет, недоступный
зрению!
О поток реки наслажденья! О отец!
О ты, являющийся всем, невиданное сияние света,
несказанно тонкое восприятие!
В [этот] мир изменения приходя [и в нем] различными
вещами [становясь, ты есть] знание [всех вещей],
О знающий, о ясность ясности!
О [находящийся] в моей мысли источник *амриты* [24], недоступной
внушению, о [ты], владеющий мною!

Библиотека "Руниверс"

84—95

Я не могу более находиться внутри [этого] тела из плоти,
[Подверженного] различным изменениям, о отец наш! О Аран!
О ты, кто способен разрушить эту связь, эту жалкую хижину
с девятью отверстиями лживых органов чувств — у тех,
кто, «О!» восклицая, [тебя] славя и восхваляя, ложь
устранив, [знание] истины обрели,
[Но потом, вследствие своей прежней кармы], вновь сюда
пришли, дабы не быть более связанными рождением
и кармой!
О танцующий Натха, что в полночь исполняет [свой] танец!
О танцующий в Чидамбараме!
О повелитель Южной страны Пандийя!
О [ты], разрывающий [цепь] рождения, [несущего] страдание!
Невыразимый словами, ты тот, о котором [лишь] «О!»
можно воскликнуть!
Те, кто вникнут в смысл [этих] гимнов, произнесенных у
священных стоп [его], расскажут [об этих гимнах другим],
Дабы многие, склонившись, принесли хвалу ему;
Сами же они в Шивапурам войдут и стоп Шивы достигнут.

Отрывки из других мест поэмы

IV. 23 [25]

Вечно сущий жених, он абсолютно прекрасен;
Он в [ее] [26] сердце живет, [она же] «О мать!» восклицает;
Он тот, кто в сердце [ее] пребывает, — Южанин он,
обширной страны отец,
Он — блаженство, а она лишь «О мать!» воскликнуть может.

V. 11 [27]

Я не боюсь никакого рожденья, [и не пекусь я о том],
как избегнуть смерти!
И даже неба достигнуть не стремлюсь я, и не хочу землей
я править,
О Шива, меда [полный] цветок кондрей!
О наш Перуман, о господин наш!
Я умоляю [тебя назвать мне] день, когда [я] милости
твоей достигну!

Библиотека "Руниверс"

VII. 8[28]

Слушай же это ты, маленький попугай, живущий в саду
с медово-сладкими плодами!
Бесконечно щедрый[29], небом пренебрегши, в этот мир
вошел и людьми завладел.
[Он] один, плотью пренебрегши, в мое сердце вошел и стал
моим чувством.
Чтобы он [скорее] пришел, ты позови [его], супруга
завладевшей [им] женщины с нежным взглядом, [чьи
глаза прекрасней глаз] лани!

[1] *tiruvācakam*, pp. 1—10.

[2] Путь, где нет рождения и смерти, где нет хорошей и дурной кармы.

[3] Шиваитская *мантра*, сотоящая из пяти букв: na — «мужская энергия», ma(mala) — «затемнение» или «осквернение» души, ci — «Шива» (в там. произношении — «Сива»), vā — *шакти* (женская половая энергия Шивы) и ya — «душа».

[4] Скр. nātha — «господин», «владыка» — распространенный эпитет Шивы.

[5] Шива как царь Шивалоки (civapuram) — рая Шивы.

[6] От piññakam — «головное украшение» (здесь — луна), «волосы, разделенные на пряди».

[7] ceyōṉ (от cey — «дальность», «расстояние») — омонимично слову Муруга, Сканда (от cey — «краснота», «красное»).

[8] ciṟōṉ.

[9] Комментаторы здесь переводят pōṟṟu как «защищать», «сохранять», а pōṟṟi считают повелительной формой; в этом случае перевод выглядел бы так:

Да защитит нас стопа Владыки,
Да защитит нас стопа Отца нашего

и т. д.

[10] Т. е. почитание стопы Шивы, — это такая благодать, которую Шива дает только тем, в сердце которых имеется предрасположение к нему, вследствие чего он проникает и в их мысль.

[11] По-видимому, возрадуется мысль и устранится карма не только того, кто расскажет *Шива-пурану*, но и тех, кто будет слушать этот рассказ, вникая в него.

[12] Один из эпитетов Шивы. Связан с древней пуранической легендой, в которой рассказывается, как жена Шивы — Парвати, играя, закрыла ему ладонями глаза. Тогда Шива, чтобы ни на миг не оставить вселенную без ока своего, зажег у себя на лбу третий глаз.

[13] *Аумкара* — название божественного звука *аум*, символизирующего трех главных индуистских богов (Шиву, Вишну и Брахму) и заполняющего собой все пространство.

[14] Здесь подразумевается мифический бык Нанди, являющийся первым шиваитским наставником и главой стражи Шивы.

[15] Айя — звательный падеж от *айян* (скр. arya) — «отец», «хозяин», у тамилов употребляется при обращении к старшему.

[16] Веды в шиваитских пуранах персонифицировались, превращаясь во второстепенные божества, поклоняющиеся Шиве.

[17] Нери — гора в стране Чолов.

[18] Одно из имен Брахмы (от maṟai — веда); здесь — эпитет Шивы.

[19] Любимое блюдо древних тамилов.

[20] Каждому из пяти элементов соответствует свой цвет: земле — золотой, воде — белый, огню — красный, воздуху — черный, *акаше* (эфиру) — дымчатый.

Библиотека "Руниверс"

[21] Или «извращенный», «препятствующий истинному знанию».
[22] Шивапуран («царь града Шивы») — один из эпитетов Шивы.
[23] Пунийян (от скр. puṇya) — «чистейший», «достойнейший», один из эпитетов Шивы.
[24] amiḻtam, amutam (от скр. amṛta) — «напиток бессмертия».
[25] *tiruvācakam*, p. 217.
[26] Т. е. в сердце возлюбленной, невесты, под которой подразумевается автор; «он» — Шива.
[27] См. *tiruvācakam*, p. 306.
[28] Ibid., p. 481.
[29] vaḷḷal — распространеннейший эпитет Шивы.

V. ТИРУМУЛАР, *ТИРУМАНДИРАМ* [1]

6

Кроме него нет [истинно] бессмертных;
Настоящее покаяние лишь то, которое совершается во имя его;
Без него ничто не [было бы] сделано тремя [2];
Без него не ведаю я пути в рай!

7

Из трех прежде [друг другу] подобными бывших он — высший;
Подобного ему владыки [в мире] нет.
И если про него «отец» сказать, — отец он,
Он, чья глава увенчана гирляндой из цветов, что золоту подобны!

8

В огне он тот, кто обжигает, в воде он — холод;
Однако [в мире] нет таких, кто познает господню милость;
Для любящих [его] — он самый близкий, [и для них]
Ребенка он милее и добрее матери, он, обладающий длинными прядями волос

9

Когда он стоял и
Золотые пряди его волос, словно сделанные из чистого золота,
Сияли за его головой, то он был для меня Нанди; так
Мной почитался наш бог, но сам он [таков, что] им почитаемых [в мире] нет

Библиотека "Руниверс"

[1] *tirumantiram,* pp. 2—3.
[2] Т. е. Брахмой, Шивой и Вишну.

VI. КАРАЙККАЛ [1]

Он сам и знающий, он сам и знание дающий,
Он сам и тот, кто знает, и само знание;
Он сам и познаваемая [высшая] истина [2], и сияющий свет, и земля, и небо;
Он сам — это.

Он является двумя светилами [3], огнем и эфиром;
Он является землей, водой и ветром;
Он [сам], жрецом и восьмиликим Шивою [4] являясь,
Как вечная душа [вселенной] существует.

[1] *patinorān tirumurai,* p. 11.
[2] Или «бог».
[3] Т. е. солнцем и луной.
[4] Шива — Аштамурти («Восьмиликий»).

VII. ПАТТИНАТТАР, 2, 1--16 [1]

[Одни представляют тебя в] двух телах, вместе с Умой, которая рядом [с тобой];
[Другие], — что в полночь ты танцуешь [свой] танец разрушенья;
[Одни говорят], что ты одеваешься в тигровую шкуру [с человеческими] костями.
[Другие], — что ты ведешь скитальческую жизнь [аскета, живущего] подаянием;
[О тебе думают], что ты являешься и формой и бесформенностью,
Что [ты и] Лакшми с Вишну [2] и [Брахма], чьи [четыре] лика [обращены к четырем] странам света.
[О тебе мыслят] как о сущем и как о не сущем,

Как о незнающем усталости, как об устающем;
[Ты для одних] — Ади [Натха] [3], для других [ты тот], кто под древом Ашока рожден был [4],
[Либо] просветленьем исполненный Будда рождений прежних [5].
В этих и всяких других [образах видят тебя] люди, каждый в меру [своего] знания.
[Запутавшись] во множестве священных книг, пребывая в состоянии затемнения души,
Люди спорят [о тебе, а ты] становишься для каждого тем,

Библиотека "Руниверс"

Чем он желает [тебя видеть] в соответствии со своими наклонностями.
[И твоя] форма подобна образу, многократно отражающемуся в ряде следующих друг за другом зеркал,
О ты, пребывающий в великом городе Отри!

[1] *patiṉorāṉ tirumuṟai*, pp. 244—245.
[2] Богиня счастья и красоты Лакшми — супруга Вишну.
[3] Ришабхадева — первый из 24 джайнских *тиртханкаров*.
[4] Имеется в виду Будда Гаутама.
[5] Здесь реальному Будде — человеку, достигшему нирваны, противопоставляется образ бодхисаттвы, созданный в более поздний период.

Библиотека "Руниверс"

ГЛАВА IV

ТАМИЛЬСКИЕ ПУРАНЫ

(Опыт психологической трактовки культовых текстов)

0. 1. Зародившаяся внутри традиции *шайва-бхакти* шиваитская пураническая традиция полностью обособилась от первой уже в XI в. н. э. Наиболее ранним из известных нам собраний шиваитских пуран была *Перийя-пурана* Секкилара, написанная не ранее начала XI в. н. э. и не позднее второй половины XII в. н. э. То, что у Сундарара было у п о м и н а н и е м о поэте-*бхакте* и его культовым восхвалением, а у Намби более подробным упоминанием и религиозной характеристикой, в пуране стало распределенным во времени агиографическим эпизодом: описанием жизни *найянара,* включившим в себя разработку устной народной легенды, которая явилась как бы плотью, одевшей костяк сундараровского списка.

0. 2. В XI—XII вв. живое развитие устной традиции литературы *шайва-бхакти* пришло к концу. В области практической религии, культа поле осталось за шиваизмом и вишнуизмом (в значительно меньшей степени). В монастырях — *матах* и *адинамах*[1] — стихи поэтов-*бхактов* переписывались, систематизировались, комментировались и хранились. Лирическая культовая поэзия, связанная со священным местом, куда совершал свое паломничество *бхакт,* сменилась поэтическим описанием храма или монастыря и его историей, что было необходимо для экономического процветания данного храма, для привлечения к нему бо́льшего числа молящихся, жертвователей. Это измельчание характерно для религиозной литературы в условиях утвердившегося культа. Борьба перешла из области культа в область философии, теологии, догматики — словом, во внекультовую область религиозной рефлексии, зачатки которой мы видим уже в *шайва-бхакти* (у Маниккавашагара и Тирумулара).

[1] *Адинам (āti̱ṉam,* скр. *adhīna)* — шиваитский монастырь, организация шиваитских отшельников или монахов, ведающая всей собственностью и всеми делами монастыря.

Библиотека "Руниверс"

и которая отщепилась, выделилась в самостоятельное течение (и литературный комплекс) *шайва-сиддханты*[2].

1. 1. Согласно преданию, Секкилар родился в стране Тондай, в городке, называемом Кундратур. Он принадлежал к шиваитскому роду Секкиларов, входящему в касту веллала. В то время страной Чола правил царь Кулатунга, который, узнав о мудрости Секкилара (первоначальное имя которого было aruṇ moḻi tēvar — «Бог, владеющий словами милости»), приблизил его к себе и сделал своим первым советником. Секкилар, будучи царским министром, оставался очень благочестивым шиваитом, сам постоянно поклонялся Шиве, восстановил ряд храмов и на свои средства выстроил храм в Кундратуре, которому пожаловал доставшиеся ему по наследству земли.

В те времена большой популярностью пользовались джайнские поэмы, в особенности *Дживакасиндамани* (автор — Тируттаккатевар); царь тоже восхищался этой поэмой, занимательной и несколько вольной по своему содержанию. Секкилар, огорчившись этим и желая наставить царя на истинный путь, сказал ему как-то: «Чтение таких вещей напрасно и бесполезно как для этого рождения, так и для иного». — «Укажи мне тогда рассказ, содержащий истину», — сказал царь. Секкилар ответил ему: «Намби из Арура воспел рабов бога. Милостью Ганеши Намби-Андар-Намби более подробно рассказал об этих рабах в своих стихах. Вот эти рассказы уж наверное принесут пользу и для этого и для иного рождения». Царь попросил рассказать ему о рабах Шивы, и Секкилар охотно сделал это. Царю эти рассказы так понравились, что он потребовал, чтобы его первый советник более пространно изложил их в стихах. Секкилар согласился, отправился в Чидамбарам, поклонился там Шиве-Натарадже, и тот сказал ему первые слова его будущей поэмы («Мира целого»)[3]. После этого Секкилар и написал свою *Перийя-пурану*, или «Пурану о великих, иначе называемую пураной о священных служителях».

Царь еще более возвысил Секкилара, молва о нем разнеслась по всей стране, ему были пожалованы большие зе-

---

[2] Здесь оставлено в стороне такое интереснейшее религиозное течение, как течение *сиддхов* (йогов), литература которых также, возможно, имела свои зачатки внутри *шайва-бхакти* — у Тирумулара и Паттинаттара (позднего?). Основные произведения *сиддхов* появились значительно позднее и были написаны на разговорном языке, иногда в форме песен.

[3] Четверостишие, начинающееся этими словами, открывает вводную часть (pāyiram) *Перийя-пураны*:

[Того, кто никем из] мира целого воспринят и познан быть не может,
Того, в чьих прядях волос светит месяц и река струится,
Того, кто свет безмерный, того, кто на арене [бытия] танцует,
Ногам, цветам подобным, кольцами звенящим, с восторгом поклонимся мы.
(*periyapurāṇam*, p. 1)

Библиотека "Руниверс"

мельные владения и оказаны великие почести. Пурана его была объявлена двенадцатым «Священным сборником», а сам он назван «Великим распространителем славы служителей». После этого Секкилар ушел от мирской жизни и погрузился в созерцание Шивы [4].

К сколь позднему времени ни относилась бы эта легенда, она отражает один весьма важный факт — живую преемственность пуранической традиции. Если связь Намби-Андар-Намби с Сундараром была литературно-религиозной, то Секкилар, даже если считать, что он жил несколько позже, мог слышать о Намби от людей, знавших его лично, а не только от читавших или слушавших его стихи [5].

1. 2. Сборник пуран Секкилара в описании жизни *найянаров* целиком повторяет последовательность сундараровского списка, но с учетом тех изменений, которые внес Намби-Андар-Намби в своей поэме. Книга открывается пураной о Сундараре, которой предшествуют «Рассказ о том, что было на священной горе (Кайласе)» [6], «Рассказ о священной стране (Чола)», «Рассказ о священном городе (Аруре)» и «Рассказ о священном собрании шиваитских брахманов». Все эти четыре рассказа (ciṟappu), непосредственно связанные с историей Сундарара как основателя пуранической традиции, вместе с пураной о Сундараре составляют первую часть (carukkam) книги. Остальные пураны (71) группируются по 11 частям (в конце есть еще дополнительная часть), и все 13 частей распределяются по двум большим разделам (kaṇṭam).

Влияние Намби сказалось и в размере отдельных пуран. Самая большая пурана описывает жизнь Самбандара: она содержит 1256 четверостиший из общего числа 4286. Так, пураной Секкилара были формально завершены традиция и комплекс литературы *шайва-бхакти*.

1. 3. Интересно, что развитие агиографической традиции далее шло в основном не по линии разработки секкиларовских пуран, а по описанию и восхвалению Секкилара и его пуран. Следующим за Намби автором этой традиции явился третий из четырех «великих *ачарьев*» *шайва-сиддханты* — Умапати Шивачарья (umāpati civam), создавший 8 из 14 шастр *шайва-сиддханты*. Принадлежа одновременно двум традициям, Умапати написал пурану о Намби-Андар-Намби, пурану о Секки-

---

[4] *periyapurāṇam*, pp. VII—IX. — Безусловно, эта легенда, как и двенадцатый «Священный сборник», сравнительно недавнего происхождения.

[5] Разрыв же во времени между Маниккавашагаром и автором пураны о нем, Параньджоти, при любой из предполагаемых датировок каждого из них оказывается не меньшим, чем пятьсот лет.

[6] Этот рассказ содержит весьма интересную версию мифа об изгнании из земного рая. Перевод центрального эпизода рассказа и опыт общей его трактовки см. прил. II.

Библиотека "Руниверс"

ларе и пурану о *Перийя-пуране* Секкилара. Но пураны Умапати уже и формально не входили в комплекс 12 сборников. По-видимому, сам факт, что *найянары* и *бхакты,* их описывающие, становились предметом исторического описания, свидетельствует о том, что живая традиция *шайва-бхакти* давно прекратила свое существование. Умапати как философ *шайва-сиддханты* был учеником Арунанди и жил во второй половине XIV в. н. э.

2. 0. Центральным эпизодом каждой пураны Секкилара является рассказ об общении приверженца с Шивой; он содержит описание образца культовой практики культа *шайва-бхакти.* Вот вкратце содержание первого из этих рассказов, посвященного жизни Сундарара [7].

Юный брахман по имени Намби готовится вступить в брак с молодой девушкой, к которой он испытывает сильное влечение. Свадебный обряд начался. Гости и родичи в сборе. Душевный подъем и волнение жениха достигают наивысшей точки. И в этот момент в свадебный шатер входит старый брахман, незнакомый никому из присутствующих. Он прерывает обряд, говоря, что жених должен удовлетворить его иск. Пораженный жених спрашивает, что же это за иск. Старик отвечает, что дед жениха задолжал ему большую сумму и в уплату долга отдал ему в рабство себя и своих потомков. Намби сначала сердится от неожиданности, а потом с гневом и презрением оскорбляет старика, называет его сумасшедшим и требует показать долговую расписку. Старик показывает расписку присутствующим. Намби, вконец потеряв самообладание, вырывает из рук незнакомца расписку и рвет ее. Он в диком гневе, но одновременно в душе его появляется влечение к старому брахману, и, чем более дерзко и агрессивно он себя ведет, тем более влечет его сердце к брахману — «нарушителю свадьбы». (С ним происходит то, что индийские психологи называли «размягчение психики», maṉanekiḻvu.) Старик же сурово отчитывает жениха за неумение себя вести, ласково глядя на него. Далее следуют долгие препирательства старого брахмана с женихом и старейшинами, оспаривающими иск. Наконец старейшины выносят постановление, по которому иск будет удовлетворен, если старик докажет его истинность в селении, где он живет, и покажет свой дом. Они все вместе долго идут по жаре к селению, где живет старик. Гнев, а затем отчаяние Намби сменяются чувством усталости и безнадежности. Затем старый брахман подводит всех к храму Шивы и... внезапно исчезает. Намби первый вбегает вслед за ним — в храме никого, а сверху раздается голос Шивы. Застывшему в восторге Намби Шива рассказывает о своем явлении в образе

---

[7] *periyapurāṇam,* pp. 23—54; перевод эпизода дан ниже в прил. I.

Библиотека "Руниверс"

старого брахмана, называет жениха «грубияном», «грубым рабом» и велит ему, став поэтом, прославлять Шиву как «сумасшедшего». В дальнейших эпизодах рассказа Шива не только прокровительствует браку Намби, но и способствует связи юного брахмана с другими женщинами, порою даже выполняя функции посредника и примирителя в любовных размолвках своего любимца.

2. 1. Теперь попытаемся превратить в модель это описание, данное в тамильской пуране на уровне образца. Условимся считать, что каждое действие как Намби, так и Шивы вызвано предшествующим действием «партнера». При этом в нашей модели не учитывается, возможно, и существующее причинно-следственное отношение между S_1 и S_2 [8] или даже S_2 и O_1 [9].

Таблица 6

S_1	S_2	O_1
1. Находится в состоянии страсти и вдохновения	Совершает свадебный обряд	Является, требует внимания, прерывает свадьбу
2. Недоумевает	Слушает	Предъявляет иск об обращении в рабство
3. Приходит в возбуждение	Смеется	Разъясняет иск, укоряет за смех
4. Чувствует пробуждение любви к старику	Оскорбляет старика, называя его сумасшедшим	Осуждает жениха за грубость
5. Ощущает все большую любовь к старику, чувствует, как тает его сердце	Глядит гневным взглядом, требует долговую расписку	Вынимает расписку, отказывается ее показать Намби
6. Переполняется любовью, приходит в крайнее возбуждение	Бросается к старику, выхватывает у него расписку, рвет ее	Вскрикивает
7. Несколько успокаивается	Требует рассмотрения дела на месте	Быстро выходит, идет к месту
8. Чувствует влечение к старику	Идет за стариком, не отставая	Дойдя до места, вторично излагает дело

[8] Ряды S_1 и S_2 исключительно трудно расположить во времени один относительно другого, даже если иметь в виду только относительно-временное расположение.

[9] Здесь нет необходимости вводить O_2.

Библиотека "Руниверс"

S_1	S_2	O_1
9. Находится в состоянии усталости и отчаяния	Защищается, требует показать жилище старика	Идет показывать свое жилище
10. Находится в полном изнеможении	Идет за стариком	Подойдя к храму, внезапно исчезает
11. Вновь ощущает влечение к старику	Вбегает в храм	Является жениху как Шива
12. Приходит в крайнее волнение	Поклоняется Шиве	Велит жениху воспевать его как «сумасшедшего»
13. Находится в состоянии крайнего самоуничижения	Называет себя «псом», воспевает Шиву	—

Культовое поведение изображено в этой таблице как своего рода динамическая система, последовательные состояния которой пронумерованы в первом столбце. Попробуем дать анализ преобразования этой системы.

2. 2. В пределах данного эпизода ряд S_1 представлен особенно полно. Трудно себе представить, чтобы такие внешние действия, как бракосочетание или грубость, могли иметь своим конечным результатом явление Шивы к своему адепту и наделение последнего поэтическим талантом. Очевидно, что здесь ряд O_1 причинно связан в большей степени с S_1. Автор пураны в тексте этого образца ясно дает понять, что Шива являет свою любовь и милость (а в конце концов и соединение с собой) не за дела, а за внутреннее, эмоциональное отношение, любовь. Сопоставление внутреннего ряда S_1 с взаимодействием S_2O_1 в состоянии 4 дает картину, довольно странную на первый взгляд: Намби называет старого брахмана (Шиву) сумасшедшим (pittaṉ, от скр. pittam — «желчь»), однако поведение старика представляется нам совершенно нормальным, в то время как поведение самого Намби и особенно характер соотношения его внешних действий с его эмоциональным состоянием дает гораздо больше оснований для применения такого эпитета к нему самому. Очевидно, что для появления Шивы требовалось состояние 1, S_1 (страсть, вдохновение) адепта. Затем, через ряд противоречивых эмоций, при все усиливающемся напряжении психики, адепт приходит к полной потере контроля над своим внешним поведением, что приводит к физическому соприкосновению с Шивой: в состоянии 6 адепт буквально обезумел. Затем

Библиотека "Руниверс"

наступает спад, разрядка, подавленность и следующий за ними новый подъем, новая вспышка экстаза, приводящая к явлению Шивы в состоянии 11. Очевидно, что взятый в целом ряд S_1 дает нам информацию о культовом сумасшествии субъекта культа; богатейшим источником такой информации являются специфически культовые или гимновые тамильские тексты VII—XVII вв. н. э. Следует отметить, что явление культового сумасшествия стандартно для всех культов, включающих непосредственное общение с воображаемым объектом культа, особенно для шаманских культов [10].

Что же касается эпитета «сумасшедший» применительно к Шиве [11], то он может найти свое истолкование лишь вне данного текста; он присутствует едва ли не во всех гимнах *шайва-бхакти* с VII по XIX в. и связан с образом «неистового», «несущегося, как вихрь, в дикой пляске» бога. Возможно, что этот эпитет является позднейшим переносом на объект культа такого древнейшего и также свойственного шаманизму действия субъекта культа, как ритуальный танец. При этом здесь следует учесть еще и то обстоятельство, что ритуальный танец не только требует определенного внутреннего состояния субъекта, но (что гораздо важнее) предельно усугубляет первоначальное состояние, доводя субъекта до состояния транса или временного безумия [12]. Представляется, что культовое безумие — именно в силу весьма распространенного в культе (и не только в культе)

---

[10] Культовое сумасшествие может проявляться в двух формах: во-первых, как сумасшествие в пределах культового акта, во-вторых, как сумасшествие в течение всей или большей части жизни субъекта культа. Очевидно, что в первом случае мы имеем дело с аномалией поведения, а во втором случае — с патологией субъекта. Один из крупнейших специалистов по шаманизму Г. Ниорадзе считает повышенную нервозность основной чертой психологии всякого шамана (см. Nioradze, *Der Schamanismus*, S. 51), но при этом он полагает, что и остальные члены коллектива способны «к доведению себя до экстаза и полного беспамятства» (Ss. 47—48); см. также Eliade, *Le chamanisme*, pp. 26—75. Л. Я. Штернберг также считает тяжелое нервное заболевание условием начала деятельности шамана (см. Штернберг *Первобытная религия*, стр. 142). В *шайва-бхакти* патология субъекта хотя и часто встречается, но является факультативной; аномалия же поведения субъекта культа обязательна по крайней мере для эпизода установления связи с Шивой.

[11] Интересно отметить, что в тамильских гимнах «сумасшедший» является «скользящим» эпитетом, или шифтером (shifter); это, на наш взгляд, должно указывать на то, что культовое сумасшествие потеряло свою функциональность. Очевидно, что в анализе специальной культовой лексики, как и в анализе любой лексики, шифтер указывает на исчезновение первоначальной системы противопоставлений.

[12] О культовом шаманском танце в древнем Тамилнаде (по литературным источникам III—IV вв. н. э.) см. X. S. Thani Nayagam, *The educators of early Tamil society*, — «Tamil culture», vol. V, 1956, № 2, p. 108. В массе источников Шива описывается как «неистово пляшущий на погребальной поляне» — например, у поэтессы Карайккал (см. *patiṉorāntirumuṟai*, p. 4).

Библиотека "Руниверс"

психологического явления переноса состояния субъекта на объект — могло породить и культ безумного [13].

2. 3. Попытаемся теперь от общих соображений по поводу эпитета «сумасшедший» перейти к его конкретному толкованию на основе тамильских гимновых источников.

В рассмотренном нами эпизоде из *Перийя-пураны* было рассказано о том, при каких обстоятельствах и по какой причине Сундарар назвал Шиву сумасшедшим. Совершенно очевидно, что если придерживаться буквального смысла текста, то это можно объяснить тем, что Шива объявил Сундарара своим рабом, что, по-видимому, в тех условиях должно было произвести впечатление полнейшей бессмыслицы и вполне заслуживало такой оценки, особенно если при этом учесть тот факт, что Сундарар полагал, что видит перед собой простого брахмана, т. е. человека, равного ему по варне. Употребление слова «сумасшедший» мы могли бы счесть случайным, ситуативным и даже исходящим только из данного источника, если бы не одно обстоятельство: ведь Шива называет Сундарара «рабом» (aṭi, toṇṭaṉ), т. е. мы имеем здесь явное противопоставление *бхакта* Шиве, как раба сумасшедшему, а не, скажем, как раба хозяину или владыке. Именно такое противопоставление этих эпитетов мы находим в известном стихе самого Сундарара:

О Сумасшедший! О тот, чья голова украшена луной!
О Пеpуман! [О ты], кто [высшей] милостью владеет!
Ведь я [ни на мгновенье о тебе] не забываю, [я вечно]
о тебе в уме [своем] мечтаю!
О ты, с кем рядом женщина! О [мой] отец в Веннейналлуре,
что в южной стороне лежит,—
Скажу ли я отныне, что я не раб тебе? [14]

При некотором углублении в подтекст пураны о Сундараре станет ясно, что описанная в приведенном эпизоде ситуация нужна была только как повод для того, чтобы Шива назвал Сундарара рабом, а тот Шиву — сумасшедшим. Взятая текстуально, эта ситуация нисколько не противоречива (в предыдущем параграфе мы говорили о противоречивости поведения Сундарара, насколько его можно понять исходя из обычного понимания текста). Естественно, что всякий подтекст должен противоречить тексту. Эти эпитеты должны были являться своего рода паролями, которыми обменивались субъект и объект культа при установлении контакта. И здесь подтекст как бы усиливает сказанное в тексте: получается так, что Сун-

[13] Интересно отметить, что в санскритских шиваитских пуранах Шива противопоставляется богам ведийского пантеона и богу Вишну как тот, кто ведет себя необычно, разнузданно, «как безумный».

[14] cuntarar, p. 1.

Библиотека "Руниверс"

дарар произносит в гневе необдуманное, грубое слово (повторяю: он не знает, кто перед ним), но он произносит именно то заветное слово, которое должен произнести *бхакт*, то слово, какое, очевидно, являлось особенно важным эпитетом Шивы задолго до Сундарара. Последнее обстоятельство подтверждается наличием этого эпитета в стихах поэтессы Карайккал, а также и тем, что у нее (как и у множества других поэтов-*бхактов*) этот эпитет связан с «пляской Шивы на поляне для сожжения трупов», пляской, которая, несомненно, восходит к известным доарийским погребальным ритуалам. Вот одно из четверостиший Карайккал, посвященных «Шиве-сумасшедшему»:

Он, Великий, облик Сумасшедшего принявший, — он тот,
кто танцует на поляне, где трупы сжигают;
Там страшный, жрущий трупы дух кладбищенский
на брошенное тело, выжидая, смотрит,
Словно спросить желает, труп ли это или оно еще живое;
и если тело вздрогнет чуть, случайно,
Дух тот, сверкая взглядом жутким, в диком страхе
прочь стремится, бия себя в живот,
дабы умерить голод [15].

Это четверостишие перекликается с таким стихом Аппара, жившего гораздо позднее:

Как же спасусь я, раб презренный, коль Сумасшедшего
забуду
Освобожденного, которому для танца сценой
служит поляна, где сжигают трупы,
Сиддха великого, увенчанного молодой луною,
Отца, на золотой арене пребывающего [16]?

У авторов, живших примерно в одну эпоху с Сундараром или несколько ранее, этот эпитет выступает не только в окружении реминисценции из санскритских пуран, но связывается буквально со всеми чертами поведения и атрибутами образа Шивы. Это ясно видно на примере стихов трех «великих *ачарий*» *шайва-бхакти* и особенно на примере стихов Маниккавашагара.

Сумасшедшим зову я тебя, руками с бешеного слона
шкуру сорвавшего;
Сумасшедшим зову тебя, кто вместо одежды шкуру
тигра свирепого носит, зову тебя

---

[15] *patiṉorān tirumuṟai*, p. 4.
[16] tirunāvukkaracu, p. 3.

Библиотека "Руниверс"

Сумасшедшим, пьющим яд смертельный, зову тебя
Сумасшедшим, что, ликом сверкая, пляшет неистово близ
околицы, на поляне, где трупы сжигают;
Сумасшедшим, что своим рабом меня сделал, зову
тебя я, хуле предаваясь [17].

Ликуя, мы танцуем танец Телленам и славим входящие
в наше сознание стопы Отца нашего,
Разорвавшего цепь рождений, танцующего танец свой
чудный, владыки
Сумасшедшего, Буддой, Брахмой и Вишну, а также
Индрой с предводительствуемыми им богами
восхваляемого [18].

Он, Сумасшедший, он пинком ноги разрушил ту трапезу
великую, что брахман Дакша для богов устроил [19];
Он, первый среди небожителей, освобожденный, тот,
кто мудрее самых мудрых муни;
Он — Отец, в Путтуре обитающий,
Он — *сиддх* [20].

Он тот, кто, будучи причиной блага всякого, приходит,
имея рядом женщину с руками, унизанными браслетами;
Он тот неотразимый, кто сердце брахманских дочерей пленяет;
Кто, став отшельником бродячим, подаянье собирает;
Он тот, кого я славлю, Сумасшедшим называя [21].

Я, Ньяна Самбандар, смягчившись духом, свой эгоизм
преодолев, уста свои отверз и сплел
этих стихов гирлянды
Для тех, кто почитает Сумасшедшего с разлетевшимися
прядями волос, для тех, кто к его ножным браслетам
склоняется [22].

Однако, кроме связи с образом «Шивы, пляшущего на поляне для сожжения трупов» и связи с образом Шивы — «победителя» или «посрамителя» других богов (особенно Брахмы, Вишну и Индры), эпитет «сумасшедший» начинает связываться

---

[17] *tiruvācakam*, p. 454.
[18] Ibid., p. 143.
[19] Намек на известный пуранический эпизод, где рассказывается о том, как дочь брахмана Дакши влюбилась в Шиву; ее отец, приверженец ведийских богов, противился браку дочери, считая, что Шива — сумасшедший. Тогда Шива явился во время роскошного пира, который Дакша задал своим гостям-богам, разогнал их всех и силой взял себе девушку.
[20] tirunāvukkaracu, p. 252.
[21] campantar, p. 397.
[22] Ibid., p. 46.

Библиотека "Руниверс"

непосредственно и с историей Сундарара. Возможно, история эта существовала как устная легенда и до появления пураны Секкилара. Во всяком случае тамильские поэты нового времени неоднократно употребляли этот эпитет, обращаясь к различным моментам рассказа о Сундараре. Так, живший в XVIII в. великий шиваитский поэт Тайюманавар (tāyumāṉavar) писал:

...Зная, что Сумасшедший — Шива, его к своей жене
Как вестника послал поэт тамильский; когда ж прославлю
этого поэта я?![23]

Неоднократно выступает «сумасшедший» и как «скользящий» эпитет, переходя с Шивы на его почитателей (о чем было сказано выше). Такое его употребление трудно связать с какой-либо конкретной историей или ситуацией. Шиваитские поэты использовали любой случай, чтобы применить этот эпитет к описываемым ими лицам или к самим себе, что можно показать, взяв, скажем, стихи Маниккавашагара и Тайюманавара:

Ты, силой волшебства в коней шакалов обратив,
В безумных превратил всех жителей Мадуры — столицы
Пандия могучего;
О ты, нетленный, владыка, обитающий в Перунтурей, тот,
сущность чью познать столь трудно!
Ты, свет великий, восприятью недоступный; поток любви ты,
коим южный край затоплен!
Отец! Не знаю я, что делать мне, чего бежать, к чему
стремиться?![24]

Тебя, отца моего, любя,
Я, Сумасшедший, стихами славлю; какой любовью
мне ответишь ты?[25]

Рассмотрение ситуации любовной связи *бхакта* с объектом богопочитания, с чем постоянно связывался в тамильских гимновых стихах эпитет «сумасшедший», заставляет нас снова вернуться к анализу приведенного эпизода из пураны Секкилара.

2. 4. Взятый сам по себе, ряд S_1 типологически близок к стандартному ряду сексуальных переживаний. Здесь весьма важным является то обстоятельство, что начало общения с объектом культа совпадает во времени с началом общения с женщиной и как бы временно прерывает последнее. Здесь мы встречаемся с явлением замены объекта сексуальной связи объектом культовой связи, причем типологически сохраняется

[23] tāyumāṉavar, p. 610.
[24] *tiruvācakam*, p. 1171.
[25] tāyumāṉavar, p. 693.

Библиотека "Руниверс"

поведение, присущее первой. Это распространенное в различных культах явление нашло ряд объяснений в психологической и этнографической литературе, особенно когда со стороны субъекта оно сопровождается половым травестизмом[26]. Нам же представляется, что удобнее всего объяснить явление замены с точки зрения коммуникативного подхода.

Очевидно, в данном случае (т. е. при анализе эпизода, представленного в таблице) сексуальное поведение переносится в сферу культовой связи. Если же говорить о рассказе в целом, то в нем сексуальная связь, нормально реализуемая в поведении, вся в целом переносится внутрь культовой связи. Иначе говоря, в разобранном нами образце эта связь в целом сакрализуется[27] в отличие от шаманского акта, где она изменяется посредством замены объекта и перемены пола субъекта.

2. 5. Однако такая модель сакрализации сексуального поведения подходит лишь для истолкования ряда эпизодов, взятых из таких описательных религиозных источников, каковыми

---

[26] Л. Я. Штернберг считает, что половой травестизм (культовая или ритуальная перемена пола) выступает в двух формах: либо как принятие субъектом пола объекта в целях уподобления последнему (симпатическая форма), либо как принятие субъектом пола противоположного полу объекта — в целях ритуального акта (см. Штернберг, *Первобытная религия,* стр. 156—160). Вторая форма господствовала в якутском шаманизме начала нашего века (см. Г. В. Ксенофонтов, *Легенды и рассказы о шаманах*, М., 1930). Г. Ниорадзе полагает, что в древнейший период шаманскими способностями в наибольшей степени обладали женщины и что ритуальная перемена пола мужчины-шамана связана с этим явлением; в качестве примера он приводит частичную феминизацию шаманов у бурятов, телеутов и у ряда других народностей Алтая и Сибири, по данным конца прошлого века (см. Nioradze, *Der Schamanismus...,* Ss. 54, 87, 88). Возможно, что именно с шаманской специализацией женщин связана передача шаманства по женской линии у кетов (см. Анучин, *Очерк шаманства,* стр. 23); такой порядок передачи безусловно связан и с тем фактом, что психические болезни наиболее регулярно наследуются по женской линии. Женский приоритет в шаманизме кетов нашел свое отражение и в их мифологии (см. Анучин, *Очерк шаманства,* стр. 9 и В. D. Shimkin, *A sketch of the Ket or Yenisei Ostyak,*— «Ethnos», Stockholm, vol. IV, 1939, № 3—4, p. 171). Ряд исследователей указывает на бисексуализм и гомосексуализм среди камчадальских, корякских и эскимосских шаманов, как на прямое следствие их культового полового травестизма [см. Тан (В. Г. Богораз), *Чукотские рассказы,* т. I, М., 1909, стр. 328 и сл.; H. Findesein, *Schamanentum,* Stuttgart, 1957, pp. 140—147; В. Богораз, *К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии,* — «Этнографическое обозрение», вып. LXXXIV, М., 1916, стр. 32]. С необычайно причудливой формой травестизма мы сталкиваемся в раннесредневековых тамильских шиваитских гимнах, где авторы изображают себя возлюбленной Шивы (или Вишну), обращаясь к богу, как к возлюбленному, со стихами, полными любовных укоров (см. об этом G. Vanmikanathan, *The passioneless passion,* — «Tamil culture», vol. V, 1956, № 3, pp. 231—250; А. М. Пятигорский, *Некоторые вопросы истории тамильской культуры в журнале «Tamil culture»,* — «Проблемы востоковедения», 1959, № 1, стр. 166).

[27] Этим словом (sacralisation, resacralisation) один из крупнейших исследователей культов Востока Мирсеа Элиаде обозначает «введение в сферу культа внекультовой действительности» (см. Eliade, *Le Voga,* pp. 23—24; A. Danielou, *Yoga,* London, 1949).

Библиотека "Руниверс"

являются тамильские пураны. Если же мы вновь обратимся к гимнам раннесредневековых шиваитских *бхактов,* то встретимся с явлением, типологически весьма сходным с воображаемой половой связью шамана с его духом.

В *Тирувашагаме* приверженец Шивы уподобляется молодой девушке. Эта девушка вдруг начинает испытывать сильное влечение к прекрасному, вечно танцующему и поющему ведийские гимны юноше-Шиве. Она скрывает от матери и подруг свою влюбленность и внутренне противится своему влечению. Но когда посторонние случайно произносят его имя, она дрожит, не в силах скрыть волнение. Заметив это, подруги нарочито громко произносят его имя, а затем поют о нем девичьи песни. Ее волнение все возрастает, она впадает в транс. Подруги девушки приходят к ней и уговаривают ее не думать о нем, называя его «сумасшедшим», «безумным плясуном» и т. д., либо они отправляются к нему, стыдя его за то, что он остается безучастным к чувству влюбленной девушки. Она же, не будучи в состоянии слушать все это, открывается во всем своей матери и подругам и бежит прочь из деревни, бежит к холмам, где раздается его пение (он поет *Сама-веду*). В ней борются любовь к нему и страх, что ее любовь останется без ответа. Потом она сама начинает воспевать его; в любовном лепете произносит она такие слова, как «сладчайший мой», «радость моя», «мой обманщик». И он, наконец, покоряется ее любви.

Очевидно, факт изображения *бхакта* в виде влюбленной девушки можно рассматривать как «идеальный травестизм». Вся последовательность действий и состояний *бхакта* — возникновение влечения, скрывание влечения, сопротивление влечению, волнение, боязнь не получить ответа, открытое признание, транс, воспевание и т. д. — все это едва ли не в точности воспроизводит стандарт поведения шамана. Однако при этом следует иметь в виду одно весьма важное обстоятельство. В гимнах Маниккавашагара воспроизводится не типология шаманского акта, а типология поведения лица, когда оно впервые становится шаманом. Остается неясным, имеем ли мы здесь дело с пережитком шаманства в культовой поэзии или с явлением вторичного возникновения такой типологии в условиях развитого культа. Последнее представляется нам гораздо более вероятным.

В гимнах, где присутствуют отдельные моменты любовной связи *бхакта* с Шивой, употребление эпитета «сумасшедший» применительно к последнему является едва ли не обязательным. Причем этот эпитет зачастую фигурирует в разговоре «возлюбленной» с подругой или каким-либо другим посторонним лицом или в разговоре подруги с Шивой, а не в непосредственном обращении возлюбленной к Шиве (см. гл. III, 0. 2. 10). В таком контексте «сумасшедший» встречается на протяжении чуть ли не тысячи лет истории гимновой шиваитской лирики. Ясное

Библиотека "Руниверс"

представление о характере контекста могут дать приведенные ниже стихи трех авторов — Маниккавашагара (IX в.), Паттинаттара (XI в.) и Рамалинги (XIX в.):

1. (Подруга возлюбленной говорит ей:)
Смотри! Да ведь Сумасшедший он, ради Южного Края
гору Кайласу покинувший,
На золотой сцене Чидамбарама пляшущий, половиной
себя жену свою имеющий, не так ли? [28]
2. (Подруга говорит, обращаясь к Шиве:)
Так неистово танцуешь ты, что волосы твои колышатся,
сплетаясь со змеею,—
Да уж не Сумасшедший ли ты, если не видишь,
как страдает без тебя сердце моей подруги? [29]
3. (Возлюбленная говорит, обращаясь к подруге:)
Спрашиваешь ты — пристало ли супругу [моему],
Что танец свой в Читсабхе исполняет, носить [те]
имена, которые дают ему приверженцы его?
Иль ты не видишь, что имена [богов всех] тех,
что были, есть и будут, — имена его?
Да и какое имя не пристало тому, кто имя Сумасшедшего
носил? [30]

2. 6. Эпитет «сумасшедший» настолько укоренился в шиваитской культовой практике дравидийского юга, что какое бы то ни было его толкование кажется бессмысленным не только приверженцам *шайва-бхакти,* но и последователям *шайва-сиддханты*. Когда автор этих строк попросил нескольких тамилов, выросших в ортодоксальной шиваитской обстановке, объяснить ему смысл этого эпитета, то они в один голос отвечали, что привыкли слышать этот эпитет с раннего детства и что его употребление никогда не вызывало у них никаких сомнений. По их словам, логическое истолкование этого эпитета так же бессмысленно, как истолкование любовных эпитетов, которыми возлюбленная называет мужчину в интимных ситуациях. В этой связи интересно отметить тот факт, что даже у крупнейшего комментатора поэмы *Тирувашагам* Кали Тандаварайера, жившего в начале XIX в., этот эпитет вообще не комментируется [31].

Вообще этот эпитет представляется нам специфически тамильским; его пока не удалось обнаружить в санскритской литературе. Однако в санскритских философских и религиозных источниках встречаются другие эпитеты Шивы, более или

[28] *tiruvācakam*, p. 147.
[29] *patiṉorāṉ tirumuṟai*, p. 189.
[30] irāmaliṅka cuvāmikaḷ *tiruvaruṭpā*, āṟāvatu tirumuṟai, ceṉṉai, 1952, p. 266
[31] См. kāḻi tāṇṭavarāyar, *tiruvācaka vyākhyānam*, ed. by R. Visvanathaiyar, Madras, 1954, pp. 84, 664.

Библиотека "Руниверс"

менее близко подходящие к данному как по общему смыслу, так и по конкретному содержанию, связанному со сферой S_2O_1. Приведем некоторые из таких эпитетов:

1) yogiśvara — «владыка йогов»; необычное поведение йогов часто называлось «диким», «безумным»;

2) rāgavān — «страстный», «неистовый»; этот эпитет часто встречается в шиваитских *стотрах*[32] наряду со своим антиподом — arāgavān «бесстрастный»[33];

3) bholānātha — «простак»;

4) vidamba — «имитатор», «охотник до игр и чудесных превращений» (особенно часто встречается у Шанкары).

3. 0. Целью всякого древнеиндийского культа является реализация связи с воображаемым объектом культа[34] — богом, божеством, любой внеположенной сущностью[35]. Все разнообразие культов есть, по существу, не столько разнообразие воображаемых объектов культа[36], сколько разнообразие практики, разнообразие культового поведения[37]. Принцип одновременного существования р а з л и ч н ы х п р а к т и к внутри одного культа был в наиболее общей форме сформулирован в *Бхагавадгите*, где в уста Кришны вкладывается такая фраза:

Но если ты не можешь стойко углубить в Меня свои мысли,
Старайся достичь Меня напряженным упражненьем...

---

[32] *Стотра* (скр. stotra) — текст, содержащий восхваление божества.

[33] См. *bṛhat stotraratnākaraḥ*, mumbāi (Bombay), vol. I, 1952, p. 158.

[34] С введением коммуникативного подхода (см. гл. III, прим. 10, 15, 17) эта связь может быть представлена в двух аспектах — негативном и позитивном, т. е. как устранение поведения либо как устранение связи, причем в последнем случае то же поведение переходит в иную связь. Негативная сторона особенно сильно выражена в таких древнеиндийских религиозно-этических системах, как буддизм и джайнизм (см. А. М. Пятигорский, *О классификации поведения в древнеиндийской психологии*, — «Доклады Академии педагогических наук», 1961, № 5). Позитивная же сторона связи субъекта культа с воображаемым объектом (божеством) в гораздо большей степени выявлена в двух основных индуистских культах — шиваизме и вишнуизме.

[35] Следует иметь в виду, что для индийских культов понятие внеположенности абсолютно лишено пространственного смысла. Скорее, здесь мы имеем дело с противопоставлением объекта культа как того, что представлялось древними индийцами не связанным со временем и пространством, всему остальному миру времени, пространства и причинно-следственной связи. Более того, фантазия древних индийцев считала условием существования всего мироздания (включая сюда человека с его психикой) это противопоставление, а его снятие мыслилось ими как возвращение вселенной к первичному, недифференцированному, потенциальному.

[36] Едва ли не всякая индийская религиозно-философская система вообще отрицала такое различие, полагая, что оно существует лишь на низшем, практическом уровне.

[37] Так, например, буддийский тантризм (где объект почитания — Будда) гораздо ближе к шиваитскому тантризму (объект почитания — Шива), чем к буддийской религии середины I тысячелетия до н. э. См. Dasgupta, *An Introduction*, pp. 1—4.

Библиотека "Руниверс"

Если и на упражненье ты не способен, тогда
выполняй дела Меня ради...
Но если и действовать ты не способен, то,
единению со Мною предавшись,
Осуществляй прилежно отречение от плодов всех
действий, собою владея [38].

Создание *Бхагавадгиты* относилось, вероятно, ко второй половине I тысячелетия до н. э. Сформулированные впоследствии различные «пути», «методы», «способы» культовой практики (скр. yāna, mārga, sādhana) можно рассматривать как конкретизацию этого общего принципа.

И в этом смысле целесообразно сопоставить с *шайва-бхакти* (в его тамильском средневековом варианте) именно тантризм, культовая сторона которого исключительно полно осмыслена и описана.

3. 1. Если культовое поведение приверженца *шайва-бхакти* было дано средневековым южноиндийским источником в образце (превращенном нами в модель), то культовое поведение буддийского тантризма было неоднократно описано на уровне модели самими древними и раннесредневековыми индийскими авторами.

Тантризм (как буддийский, так и индуистский) обладает исключительно сложной и детальнейше разработанной системой натурфилософских, физиологических и психофизиологических представлений, более или менее тесно связанных с культовой практикой.

Сущность теории тантризма сводится к следующему [39]: 1) Мироздание существует только постольку, поскольку существует психическая активность [40]. 2) Прекращение психической активности ведет к реэволюции мироздания и к возвращению к первичному состоянию «ничто», пустоты (śūnya) [41], в которой пропадают все различия и противопоставления, не действует причинно-следственная связь и нет времени и пространства. 3) Человек — это микрокосмос, обладающий всеми свойствами космоса, т. е. анатомия человека повторяет анатомию мироздания, а его поведение и физиология способны к

---

[38] См. *Бхагавадгита*, стр. 143.

[39] Большинство тантристских источников написано на санскрите в IV—XII вв. н. э. Создавались они в основном в Северо-западной Индии и Бенгалии.

[40] В древнеиндийских философских системах *санкхья* и *йога* мы встречаемся фактически с той же концепцией, только несколько иначе выраженной терминологически. Там причиной мира провозглашается неведение (см. Eliade, *Le Yoga*, p. 24—25).

[41] В основе онтологии буддийского тантризма лежит ученье *шуньявада*. Это учение является одной из составных частей буддизма *махаяны*. Главным теоретиком *шуньявады* был Нагарджуна (II—III вв. н. э.).

Библиотека "Руниверс"

такой же эволюции и реэволюции. 4) Состоянию первичного «ничто» космоса в человеческом микрокосмосе соответствует состояние высшего блаженства (mahā sukha), которое может быть достигнуто человеком в течение его жизни [42]. 5) Постижение сущности этих высших состояний приобретается посредством просветленного совершенного знания (bodhicitta), которое находится в теле живого существа в грубом, материализованном состоянии; это постижение является условием достижения высшего блаженства; обладающий совершенным знанием человек является бодхисаттвой [43]. 6) Собственное тело, тела других существ и весь материальный мир являются тем, посредством чего достигается высшее блаженство; всякое наслаждение может быть путем к высшему блаженству, и чем более интенсивным является наслаждение, тем более коротким будет этот путь. 7) При этом наслаждение должно быть полностью лишено свойственной ему в нормальной, светской жизни внутренней, психической стороны, которая должна быть заменена другой, о с о б о й психической нагрузкой [44].

Важнейшим культовым актом буддийского тантризма является культовый половой акт — основа «молниеносного пути» (vajrayāna) [45].

К этому сакральному акту молодой человек, не имевший до того времени половых сношений (обязательное условие), долгое время подготовляется наставником. Эта подготовка имеет как бы два аспекта. Первый аспект — общий — заключается в том, что ученик должен научиться рассматривать половой акт в ином смысле, т. е. как сакральный, свое тело — как инструмент (upāya), тело женщины — как «вместилище знания» (prājñā) и semen virile — как совершенное знание в его грубой форме (samvṛta). Второй аспект: ученик должен в совершенстве владеть своим телом, мыслями и эмоциями в течение coitus'а для реализации состояния высшего блаженства. После окончания подготовки ученик вместе с женщиной-партнером входит в очерченный магический круг (maṇḍala) и приступает к совершению обряда [46]. Очевидно, что в модели культового пове-

---

[42] Этому состоянию в буддизме *хинаяны* соответствует нирвана, которая несовместима с реальной жизнью человека и с общением его с другими людьми.

[43] Согласно учению *махаяны*, бодхисаттва, — это существо, которое добровольно отказывается от нирваны, от состояния Будды, чтобы, оставаясь в мире, проповедовать истину другим людям.

[44] Эти положения и следующая ниже модель тантристского обряда даны по книге: Dasgupta, *An Introduction*, pp. 160—217, где приводится очень большое количество уникальных тантристских текстов.

[45] Этому обряду предшествует «обряд выбора наставника» и инициативный обряд.

[46] Полную аналогию этому обряду мы находим в йогических инициативных обрядах, см. Eliade, *Le Yoga*, pp. 205—275.

Библиотека "Руниверс"

дения для данного случая роль объекта культа будет играть совершенное знание, *бодхичитта,* на которое и направлен весь этот обряд (sādhana)[47].

3. 2. Очевидно, что две описанные здесь модели культового поведения (пураны Секкилара и тантристского акта) соответствуют двум способам культа, о которых говорилось в приведенном отрывке из *Бхагавадгиты.*

Если сопоставить обе эти модели с классическим шаманизмом по их психологическому характеру, то культы шаманства и *шайва-бхакти* будут противостоять тантризму, как культы экстаза и (в большей или меньшей степени) анормальной психики культу сознания и самоконтроля.

С точки зрения содержания поведения культ *шайва-бхакти* как включающий в культовую сферу половую жизнь в целом противопоставлен шаманизму и тантризму — культам, включающим в себя половой акт только как обряд; шаманизм же отличается от тантризма тем, что он в половом акте изменяет объект (реальный на фиктивный), а иногда и субъект (половой травестизм), в то время как тантризм изменяет только процесс полового акта.

По существу же эти две модели важны с точки зрения психологии вообще тем, что они показывают, какие разновидности некультового поведения включаются в культовую связь и как именно они изменяются в соответствии с этим.

4. 0. В вводных параграфах предыдущей главы вкратце говорилось о соотношении тамильских пуран и предшествующих им гимновых стихов. Теперь мы более подробно остановимся на характере этого соотношения, являющегося по существу соотношением апеллятивного стиха и легенды.

Прежде чем перейти к особенностям передачи легендарной информации тамильскими шиваитскими пуранами, целесообразно сделать несколько общих замечаний по поводу особенностей легенд вообще. Содержание любой волшебной сказки развивается только в рамках определенной типологической структуры текста. И, чтобы выйти за пределы этой структуры, требуется выйти и за пределы основного содержания, за пределы по крайней мере главной сюжетной линии волшебной сказки. Более того, у нас есть основания предполагать, что в волшебной сказке мы имеем дело с текстовой структурой, являющейся копией какой-то весьма архаической структуры внетекстового поведения к о л л е к т и в а (возможно даже, что когда-то в это поведение в к л ю ч а л о с ь и его текстовое копирование, воспроизведение).

---

[47] Для краткости здесь опускаются тантристские физиологические и анатомические термины, ибо их идентификация с нашими современными терминами потребовала бы особого исследования.

Библиотека "Руниверс"

Иное дело легенда. В основе ее сюжета всегда лежит индивидуальный факт (все равно, реальный или фантастический), и сколь бы типичным он ни являлся, эта типичность совсем иного порядка, нежели та, которую мы видим в волшебной сказке. Это происходит прежде всего потому, что поведение индивида значительно более разнообразно, чем поведение группы, коллектива.

Еще одно весьма важное отличие легенды от волшебной сказки состоит в том, что последняя связана с поведением коллектива в определенную историческую эпоху, и вероятность повторения фактов такого поведения в последующие времена весьма мала — гораздо меньше вероятности повторения индивидуального события, образующего легендарный сюжет.

Кроме того, сказка как канал информации гораздо уже легенды. Текст легенды со временем вбирает все новые и новые факты из внетекстовой сферы. В случае же проникновения в легенду более типологического, сказочного материала, он там как бы остается на периферии, вне основной сюжетной линии легенды.

4. 1. Легенды, содержащиеся в тамильских пуранах, можно считать переработанной информацией, содержащейся в лирических стихах «эпохи *санги*» и в гимнах раннесредневековых шиваитских поэтов.

Мы говорим можно считать в том смысле, что в данном случае специально отвлекаемся от того обстоятельства, что авторы тамильских пуран могли, кроме информации, содержавшейся в этих стихах, пользоваться и другими источниками, скажем, устными или не дошедшими до нас письменными. Тогда перед нами встают два вопроса: что это за информация и каким образом она была переработана в тамильских пуранах?

Информация эта содержалась в лирических стихах и гимнах, как правило, носивших характер обращения к какому-либо человеку или к богу Шиве. Так, например, сюжет третьей пураны Параньджоти о Вадавуране (Маниккавашагаре)[48] можно считать переработкой материала, содержащегося в седьмом четверостишии «Гирлянды радости» из сборника гимнов *Тируваишагам:*

Ты, силой волшебства в коней шакалов обратив,
В безумных превратил всех жителей Мадуры —
столицы Пандия могучего...

и т. д., см. здесь, 2.3.

4.2. Это обращение автора (Маниккавашагара) к Шиве содержит сведения о фантастических способностях и свойствах

[48] См. перевод первой пураны Параньджоти.

Библиотека "Руниверс"

этого индуистского бога, о его действиях, о местах, где он действовал (Мадуре, Перунтурей), об отношении к нему автора и внутренних переживаниях автора. Но все эти сведения даны, как мы видим, весьма кратко, как бы свернуто, без временной распределенности и даже без временно́й последовательности.

Авторы же пуран (Параньджоти-муни, Кадавун-махамуни тщательно описали течение, историю, связь всех этих событий, развернув сведения о них во времени и подробно описав пространственные моменты этих событий, исходя при этом прежде всего из такого события, факта, как само стихотворное обращение поэта к Шиве, которое послужило кульминацией рассказа о поэте.

Аналогичную связь с информацией, содержащейся в лирических стихах или гимнах, можно установить для всех шиваитских пуран.

Возможно, что такой подход к анализу соотношения лирических стихов и тамильских пуран неверен; безусловно, что возможности такого подхода весьма ограничены. Однако его применение представляется весьма удобным именно для тех случаев, когда в руках исследователя оказываются два текста, в более позднем из них (при установлении относительной хронологии) содержится подробное изложение того, что в первом дано лишь намеком, и при этом у исследователя нет никаких данных о других источниках информации, которыми мог бы пользоваться автор второго текста.

Библиотека "Руниверс"

ПРИЛОЖЕНИЯ

I. СЕККИЛАР. ПУРАНА ОБ ОБРАЩЕНИИ В РАБСТВО СУНДАРАРА[1]

33

Как вдруг в пандар вошел тот, чьи уста произнесли
все веды[2],
А там уж свадьбу начали играть великих вед священных
по закону;
И, став пред Намби и перед собраньем всем, сказал он:
«Вот мое слово, его [сейчас] вы все услышите».

34

На говорившего так брахмана глядя, бесчисленные
брахманы и тот, подобный льву[3],
Что облачен уж был к обряду свадьбы, сказали:
«Хорошо! Для нас приход ваш — благо, ведь он аскезы
нашей плод,
Так говорите же здесь все, что сказано быть должно».

35

Пришелец, в женихе великие достоинства узревший,
Сказал [ему]: «[Сначала] соглашением меж мною и тобою
Мы завершим одну старинную большую тяжбу,
А уж потом свой свадебный обряд ты совершишь».

36

[И] только лишь сказал так тот, кто глаз на лбу имеет,
[Ему], лишенному предела и конца, ответил Несравненный[4]:

Библиотека "Руниверс"

«Коль у тебя ко мне есть тяжба давняя, то свадьбы не стану
я играть, пока я с [делом] этим не покончу;
Да только [в чем оно], скажи сперва».

37

«Так слушайте ж, о брахманы!
Сей Навалуран[5] — мой раб, вот что [хотел] сказать я»,—
Так молвил в благости превосходящий [всех] наш повелитель,
что владеет всеми предметами [вселенной]
И рабами имеет Вишну, Брахму и других богов и всех людей
[на свете].

38

[Так] Ирайон[6] сказал. Услышав это, [все] люди, что
повсюду [там] стояли и сидели,
Пришли в волненье, начали ходить, смеяться, говоря:
«Что думает себе [этот старик]?»
Священного же Навалура житель [на брахмана] в упор
воззрившись, произнес:
«Хорошенькое слово молвил брахман сей»,— [и] засмеялся.

39

Старик же брахман, в ветхий *дхоти* облаченный,
[От старости] трясясь, дрожа всем телом, [так] продолжал,
в лицо смеющемуся глядя:
«Давным-давно отца твоего отец [мне] долговую передал
расписку.
Уж не над этим ли ты, раб, сейчас смеешься?»

40

У благородного, ведущего свой род от [брахманов]
чистейших Арурана,
В предчувствии любви к тому брахману [с лица] исчезла
вдруг улыбка, и сказал он:
«Сейчас мы слышали, как этот брахман [нам] говорил о том,
[чего, мы знаем, не может быть]: чтоб брахманы одни
бывали в рабстве у брахманов других.
[Да уж] не сумасшедший ли [сей] брахман старый?!»

Библиотека "Руниверс"

41

«Пусть сумасшедший я, пусть даже я — злой дух;
Столь много ты сейчас сказал дурного, что уж ни
от чего другого стыдно мне не будет;
[Но] обо мне ты ничего не знаешь, и потому не следует
тебе о знанье говорить[7],
А надо [как рабу] работу делать рабскую и подчиняться!» —
так он сказал.

42

От лика старика растаяло у Намби сердце,
Любовью переполнившись, [но] речь того, кого назвал он
прежде сумасшедшим, вновь пробудила гнев в нем, и
сказал он:
«Коль вправду существует расписка долговая, [в этом] деле
я правды доищусь».
[И далее] сказал, на Друга[8] [глядя]: «Так покажи ж скорее
закладную».

43

Как Намби «закладную покажи» сказал, [ему ответил брахман]:
«Тебе, рабу, расписку видеть можно ль?
Я брахманам ее вручу, тебе же должно, мне повинуясь,
рабскую работу делать».
Покуда старый брахман говорил, жених, все более гневясь
и возбуждаясь, за ним пошел,
Дерзнув последовать за тем, за кем не [смели] последовать
[и боги], Вишну с Брахмой.

44

Как только брахман увидал, что хочет расписку выхватить
жених, тотчас же он по пандару бежать пустился;
А Намби вдогонку кинулся за стариком;
Ведь кто иной, кроме него, посмел бы приблизиться к тому,
Кто обладал [волшебным] луком, данным Вишну
для разрушения [трех] градов [в небесах]? [9]

45

Приблизившись вплотную к богу, у стоп которого, цветам
подобных, хвалы когда-то веды возносили,

Библиотека "Руниверс"

Жених, звеня браслетами ножными, расписку выхватил
и со словами
«Пристало ль в рабство обращать брахману?» расписку
разорвал,
И вскрикнул [громко] тот, кто ни начала, ни конца не знает.

46

Один лишь вскрикнул раз он, Навалара[10] за руку схвативши,
Как люди, что близ [них] стояли, [их разняв], так молвили ему:
«О муни, [обучающий] священным ведам! [О ты, кто] в [этом]
мире великого порядка, встав на неверный путь,
затеял ссору,
Поведай [нам]: где обитаешь ты?»

47

И так ответил им тот брахман старый, что незваным пришел
на свадьбу:
«Здесь обитаю я, недалеко, в Веннейналлуре[11] дом мой,
При этом [утверждаю, что] жених поступок совершил
несправедливый; он, грубую [здесь] силу применив,
насильно выхватив из рук [моих] расписку
и разорвав [ее],
Сам [этим] доказал, что он есть раб!»

48

Тут Аруран, на брахмана взглянув, чьи уши были в кольцах
[драгоценных], подумал:
«Как будто старый он умелец вести дела в суде»,
И дух его стал в исступленье приходить: он чувствовал уже
[свою] приверженность седому брахману, происходящую
от жизни прежней[12];
[И Аруран] сказал: «Коль из Наллура ты, пойди [туда],
чтоб там вести свою неправедную тяжбу»[13].

49

Услышав это, брахман произнес:
«Чудесно, пусть в Веннейналлур пойдем мы,
И там [с распиской] подлинную олу

Библиотека "Руниверс"

Я знатокам священных вед вручу и в рабство обращу тебя»;
[И так] сказав, пошел он впереди,
держа перед [собой свой] посох.

50

[И только] он пошел, [тот], вед знаток великий, как быстро
вслед за ним пошел жених,
[Влекомый будто бы] его священным ликом,— [так точно],
как магнит кусок железа за собою тянет:
Пошли [и родичи] его и близкие, все время говоря:
«Что ж это будет?»
[И так] приблизились они к Веннейналлуру, где брахманы
живут.

51

Брахман божественный, представ перед собраньем славным
священного писанья знатоков, сказал [им]:
«[Этот вот] Арура житель, [что из] Навалура [родом], он
олу разорвал, в которой значилось, [что он обязан]
с любовью мне как [низкий] раб [служить];
Он перед вами, мудрецы, явился;
Вот в этом жалоба моя», — сказал тот брахман старый.

52

И брахманы, [сидящие] в собранье, ему ответили:
«Айя! Что ты сказал? [Ведь] на земле великой этой
брахман [служить] не [может] брахмана рабом!»
[На это так] ответствовал Стоящий одиноко [14]:
«Расписка, что порвал он, была мне дедом вручена его по
давнему [с ним] соглашению, не так ли?»

53

[Тогда] сказали лучшие [в] собранье этом:
«Если правда, что он такую закладную показал, то разве
можно, в возбуждении силой схватив ее и разорвав,
тем [тяжбу] выиграть?»
И так сказал [тогда] старик, ведущий тяжбу:

Библиотека "Руниверс"

«[Пусть скажет], что [об этом] думает жених, не [знающий
малейших] отклонений от верного пути».

54

Тут так [им] Намби, опечаленный, сказал: «О вы,
познавшие [священные] все книги!
Вы знаете, что *адиишайва* [я]! Так неужели этот брахман
может своим рабом определить меня?!
Ведь это просто майя [15], иллюзия, что пониманью недоступна;
Что мне сказать? Не в состоянье я понять [все] это».

55

Когда Намби Аруран [свою] окончил речь перед собраньем,
[То] праведные брахманы сказали, на мудреца великого
взглянув.
«Жестокие [твои] слова о том, что в этом мире он —
Твой раб, пред нами [ты] должен доказать»,— и далее:

56

«Пусть ссылкой на обычай, либо распиской, или же соседей
свидетельством — одним из [этих] трех докажешь ты».
[На это отвечал] тот, кто силен [своею] майей:
«Расписка та, что в гневе прежде порвана была, была
лишь копией;
А подлинник расписки я сохранил, чтоб [ею] ясно [вам]
правду доказать».

57

«Если ты можешь, — покажи», — [ему сказали. Брахман же]
в ответ сказал: «[Расписку] покажу я, коль вы способны
[обещать] мне, что [здесь] насилье [больше]
не свершится».
Когда сказал он [так, ему в ответ] брахманы:
«О мудрый вед знаток! Позору больше мы свершиться
не допустим»;
И тот, кто, [на земле] страданье устраняя, вселенной
правит, [ушел], и, новую расписку где-то взяв, [он с ней в
собранье вновь] явился.

Библиотека "Руниверс"

58

В руках у Черногорлого увидел Намби закладную и,
По приказу брахманов-судей, почтительно склонившись,
взял расписку,
И, свиток развернув, его расправил, и, [про себя] отметив
[его] ветхость,
Он стал написанное [так] читать, чтоб услыхали [все]
члены мудрые собранья:

59

«[Я, кто из] Навалура [родом], вед знаток великих,
адишайва и Арура житель,
Двоякость [сознавая] отсюда вытекающих последствий [16],
расписку написал и отдал великому муни —
Сумасшедшему [17] из Веннейналлура в том, что я и мои
потомки будем [ему] наследственными рабами;
Вот в подтвержденье моя подпись».

60

Услышав то, что написано было, брахманы,
На неподделанные подписи взглянув,
«[Все] это правильно»,— сказали и, к Сундарару обратясь,
добавили:
«Айя! Сам посмотри ты и скажи нам, здесь деда ль твоего
благая подпись?»

61

Когда брахманы [так] сказали, [вот что] ответствовал
тот брахман, что силой в рабство обращал:
«Теперь расписку, [из которой явствует], что раб [он],
он увидел;
Коль есть писание другое, где подпись деда значится его,
То с этой вот распиской писание сравните и скажите нам,
[что] получилось».

62

Те брахманы великие, что собрались, чтоб прояснить
неясное,
Писание другое из хранилища велели принести и,

Библиотека "Руниверс"

Их сравнив, сказали:
«О да, вполне подобны олы! Нам с этим делом больше
нечего возиться».

63

И так собранья члены объявили:
«О ты, Намби, Арура житель! [Отныне ты раб] муни,
вед великих знатока;
Ты [тяжбу] проиграл, долг твой — повиноваться,
[как] следует рабу».
Намби ж воскликнул: «Приличествует ли говорить мне,
что хоть и таково решение [собранья, но] я с ним
не согласен?»

64

Святые [брахманы] тогда сказали, взглянув на дряхлого
истца:
«Великий муни! Покажи [нам] дом твой, тот дом,
Что в славном граде нашем тебе принадлежит и о котором
В расписке говорилось той, что прежде нам была показана
тобою».

65

И муни, победивший в тяжбе необычной той, сказал:
«Что ж, если ни один из вас не знает, [где живу] я,
[то] идем».
И вслед за [ним] пошло собранье брахманов великих
вместе с Намби;
Дошли они до храма Тируваруттурей[18]; и первым в него
вошел старик, затем они вошли и [вдруг] в недоумении
Остановились: «Куда исчез внезапно старый победитель
в тяжбе?!»

66

И стали восклицать они тогда:
«О, что [такое]? В Шивы храм вошел он [как в дом свой]!»
Намби ж, одним стремлением влекомый, [за стариком
исчезнувшим] бежал, к нему взывая,

Библиотека "Руниверс"

[Как вдруг] ему явился тот старик, но в образе ином:
с быком и женщиной [прекрасной], в небесах сияя [19].

67

Так [Шива] молвил: «Прежде [был] рабом ты нам,
когда же возросла [твоя] страсть [прежняя],
Ты вновь по нашему веленью на земле родился;
Мы за тобой пришли, чтобы тебя освободить от рабства
жизни бесполезной;
[И здесь], перед собраньем праведных брахманов, тебя
в иное рабство обратили!».

68

Услышав [этот в небесах] звучащий голос, стон испустил
жених тельцу подобно, что услыхал мычанье буйволицы,
его кормящей.
[От волненья] поднялись волосы на коже [его] тела;
И, склонясь в почтительном поклоне и руки приложив
к своей главе, он произнес:
«О ты, что пребываешь в [священной] зале сей Чидамбарама,
Что сделал [ты со мной], [ко мне] явившись и
в рабство силой обратив [меня]!».

69

Когда же в небе, полном дивных звуков [20], [пролился] дождь
цветов обильный,
Когда [от радости] земля в цветы оделась, [а] жители ее
исполнились восторга,
Когда вскричали веды изумленно,
Тут тот заговорил, кто, олу показав, Великим [21] овладел:

70

«Ты грубо говорил [со мною, оттого] ты имя «грубый раб»
получишь;
[И пусть] возникнет гимн хвалебный нам, исполненный любви
и красотой обильный;
Поэтому ты на земле воспой нас на тамильском!»
[Так] тот сказал, уста чьи все пропели веды.

Библиотека "Руниверс"

71

И Намби молвил: «О чистая амброзия, [о ты], кто образ
брахмана принял и в тяжбе победил,
Ты спас [меня] и дал мне знанье, не понимавшему [того],
что происходит!
Как же я, пес, который ничего не знает,
Смогу воспеть теперь [все] море добродетели твоей
[безбрежной]?»

72

На друга милостиво глядя, Прекрасноглазый[22] так изречь
изволил:
«Коль прежде Сумасшедшим звал меня ты,
[Отныне], Сумасшедшим называя, ты воспевай меня
[искусно]»;
И грубый раб великий начал того Безмерно щедрого[23],
что завладел им, воспевать.

73

Того, у которого сбоку [находится] женщина с волосами,
украшенными цветами, связанными в букет,
Того, кто к приверженцам [своим] добрее самой матери,
Стал воспевать он [в] великой священной поэме[24],
начав словами:
«О Сумасшедший, чья глава украшена луной»,—[стал петь] он,
чтобы спасти всю землю и все другие миры.

[1] *periyapurāṇam*, pp. 23—54.
[2] Здесь подчеркивается, что Шива был древнее вед и являлся их автором.
[3] Имеется в виду Сундарар.
[4] Эпитет Сундарара.
[5] Житель Навалура, т. е. Сундарар.
[6] Ирайон («высший», «высочайший») — одно из имен Шивы.
[7] В этой строке содержится двойной смысл. Во-первых, Шива говорит, что не следует считать знающим человека (а тем более брахмана), который не знает, что разговаривает со своим богом. Во-вторых, здесь подразумевается, что знающим может быть только брахман, а раб теряет брахманскую варну.
[8] Эпитет Шивы.
[9] Очевидно, этот эпитет Шивы обладает двойным смыслом. Во-первых, он содержит намек на пуранический эпизод, в котором рассказывается, как Шива, взяв у Вишну его лук Сарнгу, сжег три града, принадлежащих *асурам* (небесным демонам). Во-вторых, этот эпитет отражает представление о Шиве как об аскете, разрушившем три *гуны*.

Библиотека "Руниверс"

[10] Навалар («великий поэт») — эпитет Сундарара.

[11] Веннейналлур — небольшой город, находящийся примерно в 10 *км* северо-восточнее Арура.

[12] Здесь имеется в виду жизнь Сундарара на Кайласе, о которой повествуется в следующем приложении к этой главе.

[13] Наллур — сокращенное название Веннейналлура. По индийским средневековым законам, иск должен был разбираться *панчаятом* (советом старейшин) того города (точнее, той общины), где проживает истец.

[14] Эпитет Шивы, показывающий его обособленное положение среди других богов; вместе с тем это слово подчеркивает его противопоставление Сундарару, который пришел в собрание в окружении многих родственников и близких.

[15] Майя — одно из основных понятий в ведийском и индуистском мировоззрении. Первоначально это слово обозначало «изменение», «превращение»; далее оно стало обозначать, с одной стороны, божественную мощь или волшебную, магическую силу, могущую вызвать эти изменения и превращения, а с другой — то, что подвержено действию такой силы, т. е. весь мир природы весь «изменяющийся мир». Наконец, развиваясь в первом направлении, майя превратилась в понятие творческой силы, энергии бога, а развиваясь во втором, стала понятием, обнимающим все нереальное, иллюзорное, противостоящее вечному, непреходящему, т. е. душе и богу.

В шиваизме майя фигурировала как женское половое начало, как женская половая энергия бога Шивы (сам же Шива выступал в трех своих проявлениях — мужском, женском и среднем — и назывался соответственно Ши́ва, Шива́ и Шивам).

[16] «Двоякость» можно понимать как в смысле «хорошее и дурное» (т. е. как «хорошие и дурные последствия»), так и в смысле «настоящее и будущее»; здесь, очевидно, выступает как юридическая формула типа: «В ясном уме и твердой памяти».

[17] Здесь — явление «будущего в прошлом», поскольку «сумасшедшим» Шиву назвал не дед Сундарара, а он сам. Вместе с тем очевидно, что задолго до Сундарара слово «сумасшедший» являлось стандартным эпитетом Шивы (см. гл. IV, 2. 3.)

[18] Тируваруттурей («Прибежище милости священной») — знаменитый шиваитский храм, находящийся на окраине Веннейналлура.

[19] Т. е. Шива явился Сундарару в своем стандартном образе — вместе со своей женой Парвати, сидя на буйволе Нанди.

[20] Согласно индуистским представлениям, все небесное пространство заполнено чудесными звуками, не слышимыми для людей.

[21] Эпитет Сундарара.

[22] Эпитет Шивы.

[23] Эпитет Шивы.

[24] Имеется в виду первая поэма Сундарара, вошедшая в сборник *Теварам*.

II. СЕККИЛАР. РАССКАЗ О ТОМ, ЧТО ПРОИЗОШЛО НА СВЯЩЕННОЙ ГОРЕ КАЙЛАСЕ [1]

(Тамильская версия мифа об изгнании из «земного рая»)

Известно, что миф об изгнании человека из земного рая не является ни специфически библейским, ни специфически религиозным мифом. В своих существенных, инвариантных чертах он входит в сокровищницу мировой мифологии. Различные версии этого мифа мы находим в фольклоре и литературе десятков народов и племен на протяжении ряда тысячелетий. Трудно представить себе, чтобы все эти версии были генетически связаны друг с другом:

Библиотека "Руниверс"

скорее, здесь мы имеем дело с каким-то типологическим единством. Реконструируемый же миф-основа вряд ли существовал когда-либо в реальной истории, являясь чистой мифологической абстракцией.

Одну из версий этого мифа мы находим в Перийя-пуране Секкилара, в рассказе, посвященном описанию жизни поэта Сундарара в его «предыдущем» рождении. Там рассказывается, как Сундарар, будучи служителем Шивы, был изгнан с горы Кайласы за то, что влюбился в двух служанок жены Шивы, Парвати. Здесь весьма интересно отметить два обстоятельства. Первое: Сундарар был изгнан на землю, собственно, не за самый факт любви, а за то, что его любовь была направлена не на Шиву. Самый факт любви ни в коем случае не расценивался как греховный. Более того, Шива посылает его на землю, чтобы он насытился там любовью к женщинам и «очищенный» вернулся на Кайласу. Второе: то, что он был обречен на земное рождение, произошло не вследствие этого поступка (т. е. любви к служанкам Парвати), а исключительно вследствие воли Шивы. Оба эти обстоятельства говорят за то, что общая трактовка эпизода чужда в равной степени как индуистской кармической точке зрения, так и библейской и христианской оценке.

13

У подножия священного Кайласы
Процветал [тогда] непостижимый, [мудрый] Упаманья муни,
Кто познал в пылу приверженности Шиву,
Чья непознаваема природа.

14

[Муни], кто обрел то состояние, где начала и конца [2] не существует,
В несравненном услуженье Бхутанатхе [3],
Кто попрал главу
Мадхавы, Ядавы [4], царя Двараки [5].

15

[Муни], что, сосредоточив чистое сознанье, мысля,
Вскормлен был из моря млечного той милости, что дал Отец [6] [небесный].
[Раз], когда [сидело], вкруг [него собравшись],
Много тысяч бхактов, муни, йогов [7],

16

Вдруг пред [ними] свет сверкнул великий,
Будто много тысяч солнц взошло [внезапно].

Библиотека "Руниверс"

Все там бывшие святые и аскеты:
«Что это за чудо?» — так вскричали.

17

И сказал тогда тот муни, мыслью кто и созерцанием [был к]
стопе Великого[8] прикован,
Чье чело увенчано луною, на вечернем небе [восходящей]:
«Грубый раб грядет, кто Шивы милостью достигнет
Славы Южной стороны царя поэтов».

18

И сложив в молитве руки, в поклонении обратился он
в ту сторону, [откуда свет пришел],
На теле же от счастья пот благоговейный заструился.
И когда к молитве приступил [он], брахманы тогда его
спросили,
[Самого] великого [из] муни, с прядями прекрасными волос,
дабы разрешить [свое] сомненье:

19

«Что это, отец наш? [Ведь] доселе [ничему] отец не поклонялся,
Кроме Шамбху[9] стоп лотосоравных?»—и тогда [им] так ответил:
«Поклоненья нашего достоин тот Аруран Намби, кто
[Всем] сердцем Шиву [вездесущего] объял».

20

И когда он возгласил все это, то промолвили они,
склонившись:
«Про того, кем вызван был сей свет великий,
И про тапас, что свершил, как должно,
Услыхать хотим мы», — так сказали.

21

[И] сказал [им] муни [все] как было:
«У того, в чьих прядях Ганг струится, кто является
основой всей вселенной,

Библиотека "Руниверс"

Был слуга, который [постоянно] украшал [его] гирляндами
цветов медовых
И чело священным пеплом покрывал.

22

Тот слуга Аллала Сундараром звался;
И случилось как-то на Кайласе,
Чтоб для Первого [10] нарвать цветов жасмина нежных,
Тот слуга забрел [в пустынный] сад.

23

В тот же час туда пришли [две] девы, что красою солнце
затмевали,
[Две] служанки луносветоликих, — [в сад] пришли они,
Чтобы нарвать цветов, достойных красоваться
В локонах волос благоуханных госпожи, владычицы моей [11].

24

Аниндита, красивая безмерно и благоуханная, как груда
[сорванных] цветов,
Камалини, с прекрасными власами — так их звали;
И когда [в саду] цветов священных [дивный тот] букет
они набрали,
То, по милости [великой Шивы], бога небожителей [12] [могучих],

25

Чтобы Южной стороне [13] содеять благо
За великий *тапас* совершенный [14], было сделано,
Чтоб Сундарар Аллала в новом [на земле] своем рожденье [15]
написал [стихов] святую книгу [16]; потому-то в сад
[тогда] вошел [он], и [тотчас] к тем девушкам
прекрасным сердце его [властно] потянулось,
А они со [вспыхнувшей] любовью [на него], глаз не сводя,
глядели, ничего, кроме [него], не замечая.

26

Он удалился первым, унося с собой бутоны утренних
цветов нежнейших,
[Которые желал столь сильно] Шива, мною завладевший;
когда же,

Библиотека "Руниверс"

Взяв [утренней] росой омытые цветы, затем
И девушки те лебедеподобные прочь удалились.

27

То Шива, что всего началом был, сказал, на Сундарара глядя:
„Что же это? Ты — [мой раб], а быть рабом влюбленным
этих женщин хочешь?
[Раз так, иди отсюда] в Южный Край и, там родившись,
Наслаждайся [вволю] любовью с ними, что мягки и нежны!“

28

[Аллала Сундарар] печально отвечал, молитвенно
сложивши руки:
„О повелитель [мой]! Когда, ничтожный, уйдя от
Алопламенеющих прекрасных стоп [твоих],
В людское наслажденье плотское я погружусь,
[погрязну в нем], — тогда явись ты и спаси меня!“

29

Прекрасноглазый Шива [тотчас] милостиво согласился;
И в человеческом обличье на юге с женами двумя явившись,
Там Сундарар любовью насладился и Шивы вновь достиг».
Вот что поведал [Упаманья муни] о том, что с Сундараром
на Кайласе приключилось.

[1] *periyapurāṇam*, pp. 5—8.

[2] Т. е. состояния полного освобождения от смертей и рождений.

[3] «Владыка *бхут*» (демонов) — эпитет Шивы; в санскритских пуранах *бхуты* — маленькие, злые и коварные духи, обитающие в лесах и на дорогах; постоянно стремятся вредить людям и вселяются в трупы.

[4] «Мадхава из рода Яду» — эпитет Кришны, одного из воплощений бога Вишну.

[5] Дварака («Город ворот») — один из семи священных городов древней Индии, по преданию, находившийся на территории нынешнего штата Бомбей и поглощенный океаном через семь дней после смерти Кришны.

[6] **Эпитет Шивы.**

[7] Здесь йоги — отшельники, достигшие путем многолетних упражнений обладания сверхъестественными способностями, но не стремящиеся при этом к могуществу на земле или на небе.

[8] Эпитет Шивы.

[9] Эпитет Шивы; Шамбху — «благоволящий».

[10] Эпитет Шивы.

[11] Т. е. Парвати — супруги Шивы.

[12] Т. е. Шивы.

[13] Т. е. страны тамилов.

Библиотека "Руниверс"

[14] Поскольку все благое считалось следствием *тапаса* как в отношении отдельных людей, так и в отношении групп, народов или целых стран.

[15] Поскольку, будучи на Кайласе, Сундарар не мог быть поэтом для людей, его земная склонность к женщинам явилась причиной того, что он был изгнан с Кайласы и обречен на земное рождение.

[16] «Собрание стихов о святых» — так назвал свои стихи Сундарар; себя он называл «раб рабов Шивы», т. е. современных ему и живших до него шиваитских святых, отшельников и поэтов.

III. ПАРАНЬДЖОТИ. ПУРАНА О ПРОСВЕТЛЕНИИ ВАДАВУРАНА[1]

История, о которой здесь будет рассказано, началась в стране тамилов, в Вадавуре[2], омываемом рекою Вайгай, воды которой тогда не сливались с великим морем, окружающим всю землю, а заполняли находившееся поблизости озеро[3].

Счастлив, радостен и богат был Вадавур, наполненный звенящими голосами веселящихся, звуками праздничных барабанов, слышащимся из всех школ звучанием голосов, поющих веды, звонкими песнями, доносящимися с полей и садов, звоном жизни, бьющей в каждом теле,— когда там в семье брахманов-*аматтияров*[4] милостью Шивы обрел свое рождение тот, кто впоследствии завесу тьмы отринул и цепь рождений разорвал[5].

По имени этого места и назван был мальчик Вадавураном. Необычайным было начало его жизни: всем на удивление, еще ребенком он в совершенстве изучил веданги; а к шестнадцати годам знал веды и все шестьдесят четыре раздела наук[6], и прекрасен он был, как сияющий спокойным, холодным светом молодой месяц.

Прослышав о столь чудесных способностях юноши, царь страны Пандия Ариямарттана Пандиян послал за ним и поселил его у себя. Там Вадавуран изучил еще законыМану и другие дхармашастры[7], а также книги о ратном деле, езду на слонах, конях и искусство управления колесницей[8]. После этого стал он у царя главным советником и правителем всего государства. И так мудро он правил, что вскоре исчезли притеснение, насилие и произвол, чинимый невеждами. И если замечал он что-либо несправедливое в делах царя, то прямо говорил ему об этом, неустанно наставляя его на путь справедливости. Добро и зло, ложь и правду столь ясно в самых сложных обстоятельствах умел различать он, что стал как бы глазом царства, а все дурное и приносящее несчастье столь мягко устранял, что стал как бы кольчугой царства Пандиев. Но за все это не искал Вадавуран ни награды в этом рождении, ни воздаяния в будущем.

Так обстояли дела, когда случилось одно событие, вдруг резко изменившее течение счастливой жизни царского мини-

Библиотека "Руниверс"

стра. Однажды во время заседания совета, на котором присутствовал Ариямарттана, туда явился начальник царских конюшен. Низко поклонившись царю, он стал немного поодаль и сказал: «Если в случае войны срочно понадобятся боевые кони, то, о царь, не из чего будет выбирать. Одни пали от болезней, другие — от старости, а оставшиеся такие хилые, что едва держатся на ногах. Нет у нас вихреподобных коней, о царь!» Молча посмотрел увенчанный цветами маргозы [9] Пандий на своего великого министра, потом кратко бросил: «Откроешь нашу сокровищницу, возьмешь золото и драгоценности, отправишься к морю, в порту купишь лучших привозных коней [10], доставишь сюда. Ступай!». Казалось бы, ничего удивительного не было в таком поручении, но Вадавуран вдруг ощутил необычное стеснение в груди. Почему-то царский приказ приобрел для него особый смысл, неведомый никому из присутствующих, неясный еще ему самому. Не разумом, а всем сердцем внезапно почувствовал он, что все, что с ним было до сих пор, отходит в прошлое, бесконечно удаляется, становится едва различимым, а то новое, что с ним произойдет, едва лишь начинает различаться. Дали будущего, иного пути, как в тумане, встали перед его мысленным взором.

Но пока он шел еще по пути служения царю и сделал все, как приказал повелитель. Отомкнул кладовую, взял нужные для покупки коней ценности, затем запер кладовую. Потом, как подобает, простился с Лунноувенчанным [11] повелителем своим, вышел и велел навьючить сокровищами верблюда. Странную легкость ощущал он в груди своей. Оглянулся,— пред глазами его сверкнула на солнце башня великого мадурского храма [12], посвященного тому, кто буйволом владеет большегорбым [13]. Он вбежал внутрь храмовой ограды, поклонился Ганеше — слоноголовому богу [14], чьи виски блистают, словно в кристально чистом озере омыты. Потом, войдя в храм, склонился Вадавуран к прекрасным алолотосным стопам супруги Шивы — Парвати и, наконец, приник к ногам того, кто в древности глубокой спас Варуну [15] от страшной боли в животе [16].

Необычайно легко стало в груди его! И возбужденный, радостный, он, обратившись к статуе Шивы, в чьих локонах луна прекрасная сияет, крикнул, но только сердцем крикнул, не устами: «Все богатства — твои! Не видать Пандию боевых коней! Сокровища эти — для тебя и для тех, кто любит тебя, дабы твоей любовью смирить пять чувств [17]. Прими меня к себе, молю!». И, словно в ответ на эту мольбу сердца, подошел к нему *адишайва*, храмовый жрец [18], и, согласно обычаю храма, вложил ему в руки священный пепел. Вадавуран приложил пепел ко лбу, приняв появленье жреца как благую примету, затем простился с тем, кто ведами повелевает [19], и пустился в путь.

Библиотека "Руниверс"

Плавно двигался паланкин по дороге, колыхались горбы верблюдов. По обеим сторонам от паланкина шла пешая стража. Развевались опахала из хвостов яков, звучала труба, алели древки зонтиков. До моря было еще не близко. Задумавшись, слегка одурманенный равномерным покачиванием, сидел в паланкине Вадавуран. Было жарко, на дороге вязко от топкой пыли. Словно прощальные видения, проносились в сознании Вадавурана картины его детства и юности. Знал ли он, что как раз в тот момент, когда он в полузабытьи плыл в паланкине по жаркой и пыльной дороге, все дурные деяния, совершенные им в его прошлых рождениях, уравнялись со всеми благими! Нет, он не ведал этого в своей полуденной дреме! Но Шива — великий волшебник, который избрал любимой обителью своей Южную Индию, тот несравненный танцор, что пляшет в исступлении на сцене вселенной[20],— он знал об этом.

Длинной цепочкой растянулся по дороге отряд Вадавурана. Легкая, едва ощутимая прохлада уже начинала слегка умерять послеполуденный зной. Вот вдали показались строения города Перунтурей[21]. Заболоченные рисовые поля, тенистые рощи, чудесные сады, наполняющие весь воздух ароматом цветов, тихо проплывали мимо паланкина. Вадавураном овладело несказанное томление. Оно росло, росло... Вот отряд подошел к ограде храма Шивы. Министр сошел с носилок, светел и радостен. Он ощутил, как жизнь новая, иная бьет в нем с необычайной силой. Не было больше юности и детства, не было Мадуры с ее прекрасным дворцом. Не было царя, отправившего его за конями к морю. Да что там, не было и коней! Какие кони?! Руки Вадавурана словно сами собой поднялись над головой и в приветственном жесте сложились на макушке. С изумлением глядя на него, прохожие спрашивали друг у друга: «Что это за человек, да уж не сумасшедший ли он?» Мягко ступая и не желая унять радостную дрожь, Вадавуран вошел внутрь ограды храма. Пред ним был храмовый пруд, в его прозрачной и прохладной воде он совершил омовение. Затем, войдя во внутренний двор, направился вокруг налево, чтобы почтить изображение линги, детородного члена священного[22].

...Как видит вдруг он на пути своем
Курунду дерево[23]...

41

Под ветвями его сидели молча ученики, во множестве
собравшись;
Средь тех учеников такие были, которые путем любви шли
к Шиве, себя его рабами называя;

Библиотека "Руниверс"

Были и те средь них, что шли к нему путем,
который подвигом и действием отмечен;
А также те, кто, истину познав, шли к Шиве по дороге
трудной знанья [24].

42

Сидели там *сахаджа-йоги* [25] также, отринувшие подвиг, покаянье,
Отринувшие время, возраст, тело, отринувшие
внутренний свой мир
И внешний мир, снискав его презренье;
Избравшие уделом мысль о Высшем.

43

И те там были, сердце, чувства и сознание которых
Растаяли, как масло близ огня;
Ни смены времен года нет для них, ни дня, ни ночи,
ни светил небесных;
Свет Шивы чистый — в них, нет им нужды в светилах!

44

Вся их одежда — повязка на бедрах,
Вся их посуда — ладонь руки,
Вся их родня — почитатели Шивы,
Все украшенья — из рудракши четки [26].

45

Постель их — земля вся, от края до края,
Крыша — весь мир, пространство — дом их,
А тело их если и спит иногда,
То душа вечно бодрствует в бесконечности.

46

Пред ними сидел их учитель, брахман;
Он — как жизнь юный, они — как мир старые;
Молча учил он их, молча сидящих,
Тому, что неизречимо, тому, что неписано.

Библиотека "Руниверс"

47

Ибо сказанное все и все записанное,
Веды, пураны [27] — все было им ведомо;
И молча с ним они рассуждали
О *шрути* [28] и четырех вещах [29], что знать должно.

48

В руках их наставника, юноши, что поучал их,
Была *Сиваньянабодам* [30] — книга священная;
И сидел он, как йог, в позе *падмасаны* [31].
Вот что, войдя, увидал Вадавуран [32].

Понял тогда министр, кого дано лицезреть ему. И, вспомнив о подошедшем к нему накануне храмовом жреце, подумал, что, верно, оправдалась благая примета. Подошел он к этому волшебному наставнику, чувствуя, что никого в мире не любит так сильно, как его.

Шива, как лань, попал в сети любви его,
Вадавуран же, сети кармы порвав,
Придя к нему без срока, без времени,
Сам очутился в сетях его милости.

До земли поклонился Вадавуран великому гуру, поставил его босые ноги себе на голову. Из глаз его брызнули счастливые слезы. Гуру в ответ положил ему свои худые руки на темя и посмотрел на министра бесконечно добрым взглядом. И не было для Вадавурана в тот момент ничего, кроме этого взгляда. Задрожал он, забился. Встали все волоски на его теле. Захрипело, заклокотало что-то глухо в его горле... И вырвались внезапно из пересохшего рта его чудные, неслыханные дотоле строки стихов, прерываемые рыданиями.

И стихи его были, как дождь из цветов,
Как рубины чистой воды, без изъянов,
Нанизанные на волшебную нить той чудесной поэмы;
«О поэт! Рубиноречивым зовись»,— так рек ему Шива [33].

Он сидел среди любимых учеников Шивы, смотрел на него, внимал его голосу молчания. От прошлого, привычного, окружавшего его всю жизнь не оставалось ни следа, ни тени, ни намека, ни легкого привкуса, как будто бы издревле был он здесь, среди учеников волшебного гуру, и будет это длиться вечно! Но протек еще миг, и вновь немой голос раздался, собой

Библиотека "Руниверс"

заполнив все пространство: «Я ухожу, а ты побудь еще немного здесь, хорошо?» И исчез Шива — наставник.

В смятение пришел поэт. «Не сон ли это все —
И чудное явление его и странное его исчезновенье?
Меня, пса жалкого, в высь приманив,
Зачем оставил здесь?» — спросил он плача.

«Ах, мое тело — не мое оно, твое»,— рыдал он.
«Жизнь без тебя — не жизнь, а смерть мне,
Готов я бросить тело в пропасть бездонную, спалить
его в огне, проткнуть кинжалом
Отравленным по слову одному, что изречешь ты,
о отец, отец, отец!» [34]

60

«Корове я подобен, от которой теленка увели, что
родился едва;
Как жалобно мычит корова, так я плачу,
Что, мне едва явившись, прочь себя увел ты».
Тоскуя тяжко, тяжело ступая, из храма вышел он.

61

Там, близ ограды, встав вкруг паланкина, его возврата
ждали воины и свита. Он же,
На них взглянув едва, в себя весь погруженный,
сквозь зубы бросил им:
«Прочь все идите. Я останусь здесь. Царю скажите,
что коней достал я и что они прибудут скоро
в количестве таком в его столицу,
Что море поглотить не в силах будет их».

62

И воины, спеша, на колесницах, конями быстроногими
влекомых,
Доехали до Пандиев столицы и пред царем предстали.
Поклонившись, смиренно донесли о происшедшем
(дескать, кони будут);
В ответ не проронил ни слова царь,

Библиотека "Руниверс"

63

А Вадавуран между тем, оставшись в храме,
Все деньги, что царем были даны на коней.
Отдал для Шивы и служителей его,
Как прежде обещал он *адишайве*[35].

64

Он их отдал на *пуджи* совершенье и на устройство
праздников в честь Шивы,
На перестройку храма, где он Шиву встретил,
И на питанье тем, кто не владел ничем, кроме любви
к луноволосому владыке.
Так дни свои он проводил в том месте, которое
едва могло вместить его любовь растущую к владыке.

65

Когда же месяц *Ади*[36] наступил, отмеченный
созвездьем Рака, Пандий
Послал к министру своему гонца с письмом
На пальмовом листе, где спрашивал: «Когда же будут кони,
Ведь срок назначенный давно уже истек?»

66

Приняв письмо почтительно, как должно,
Его прочел министр, тот, что ныне того лишь стал слугой,
Кто был началом, концом и серединой вместе[37].
Взволнованно спросил он: «Что мне делать?»

67

И был подобен полю дух его, где сорняки земных
привязанностей выполоты были,
Где семена любви его к владыке обильный дали
урожай, произрастая
Под ливнем благодатным милости, что Шива ниспослал.
Таким он возвратился в храм, где обитал великий
земледелец[38].

Библиотека "Руниверс"

68

«О господин мой! — так он обратился к Шиве,—
О мира повелитель, царства небожителей хозяин,
на знамени чьем бык изображен!
О ты, рубин прелестный, храма украшенье! О ты,
родного Края Южного владыка!
Я все отдал тебе, твоим рабам, ученикам твоим
и храму, но как теперь достать мне лошадей?!»

69

Тогда того, кто бестелесным был владыкой, раздался
голос, все заполнивший пространство:
«Знай, [точно] в срок, что мной назначен, прибудут
кони к [твоему] властителю земному.
Так напиши ему». И с радостью и облегчением великим
Тогда Вадавуран царю ответ отправил.

70

Известье это получив, свою тревогу царь оставил;
То был заката час, улегся жар дневной,
И, в мир неся прохладу,
На небе тихая взошла луна.

71

Но лишь заснул поэт, что лошадей царю доставить взялся,
Как вновь ему во сне явился Шива,
И был он в том же образе, что прежде ему явил,
когда под деревом с учениками вел
молчаливую беседу.
И сказал: «Ступай, приспело время,
я ж с конями явлюсь вслед за тобою».

72

Ликующий проснулся Вадавуран,
И подумал: «Того, кого богам самим во сне
не снилось видеть,
Я наяву узрел,
Он и во сне своею милостью меня преисполняет!»

Библиотека "Руниверс"

73

Солнце взошло, тьму устранив,
И поэт, тьму души устранивший,
Шиве с рабами его поклонившись,
Радостно в путь к столице пустился.

74

Мадуры вскоре он достиг и, во дворец войдя,
Царя приветствовал с почтеньем;
Тот, на поклон ответив, своего спросил министра:
«Отсюда сколько денег взяли? На них коней купили
сколько? Знать хочу я».

75

«Великий, много, много золота я взял,
Но коней на него купил так много, что счесть их невозможно;
Уж скоро, скоро они прибудут, и тогда увидишь ты,
что за коней достал я».
Возрадовался царь, его слова услышав, и отпустил,
усердие его вознаградив.

76

Потом Вадавуран вошел в ограду храма славного
Минакши [39].
Там омовение свое в священном водоеме Потрамей он
совершил,
Ганеши статуе он поклонился, поклонился линге Шивы
несравненной
И статуе Парвати рыбоглазой, того супруги превосходной,
кто заполнял собой министра речь и разум.

77

Склонившись перед Шивой, молвил он: «Отец! О мой рубин,
что мной, презренным, владеешь, как рабом!
Все деньги отдал я тебе, и ты в знак рабства моего
их взять изволил.
Теперь скажи мне: как ты сможешь
Сюда коней доставить?»

Библиотека "Руниверс"

78

Заполнивший пространство все, глас Шивы тут раздался:
«О ты, кто преисполнен истинной ко мне любовью, не бойся.
Приду сюда с такими я конями,
Что в бега быстроте семи коням небесным солнца[40]
не уступят».

79

Но только лишь министр из храма возвратился,
Как увидал толпу, что собралась у дома.
Там были родичи его трудолюбивые, друзья,
Работники и преданные слуги, и соглядатаи, и тайные враги,
его паденья ждущие,— все вдруг явились

80

Собравшись, так наперебой они заговорили с ним:
«Не к чести брахмана, гласят законы Ману, быть кшатрия[41]
слугой.
Но если быть слугой, так только честным:
Что скажет царь, когда он все узнает?

81

Нам ли учить тебя, кто знает лучше всех министра *дхарму*[42],
Кто сведущ столь в делах правленья государством?
Добро ли поступать так? Срок ведь истекает нынче,
что сам установил ты для коней прихода?
И что-то завтра скажет царь?

82

Отменно поступил ты, нечего сказать!
Ты, может, думаешь, что с рук тебе сойдет все это?
Однако и о том тебе бы стоило подумать,
Что нас ты всех подводишь, родичей и близких,
а также слуг и тех, кто от тебя зависит».

83

Он отвечал: «У нас нет родичей, нет близких;
с грустью порвали мы и с радостью расстались;

Библиотека "Руниверс"

С никчемным телом порвали мы и с глупым разумом расстались
с тех пор, как прядеволосый[43] в сердце своем нас оставил.
Из обладаний всех, что могут быть, дано нам
лишь обладанье отвращеньем к обладанью.
Дотла в себе мы выжгли гнев и гордость,
от связи и с хорошим и с дурным мы устранились.

84

Волшебник Шива — нам отец и мать, учитель и наставник;
Бесстрастие — жена, которую мы любим страстно;
Все существа, им созданные,— наши дети; рождение —
единственный наш враг.
Мы это с той поры постигли, как Друг[44] единственный
явился к нам.

85

Вся пища, что кипит в котлах всех стран и городов,
нам пищей служит:
Земля вся, что омыта океаном, нам циновкой служит;
И нет для нас одежды никакой, кроме набедренной повязки
ветхой, и умащенья лучшего для тела нет, чем пепел;
А четки ожерельем лучшим служат нам с тех пор, как тот,
в чьих прядях Ганг струится, в рабство обратил нас.

86

Нам все равно, что вечность жить, что умереть
через мгновенье,
Нам все равно, что царь казнит нас, что одарит в изобилье,
И рай и ад для нас едины; где б ни были мы, никогда
О Шиве память не исчезнет, как не вернется связь с тем,
что прошло и было».

[1] Перевод сделан по изданию: parañcōtimuṉivar, pp. 566—584.

[2] Вадавýр — пригород Мадуры, столицы древнего тамильского царства Пандия.

[3] Здесь содержится намек на предание о том, что в глубокой древности река Вайгай имела другое русло.

[4] *Аматтияр* (ед. ч. *аматтиян* или *аматья*) — «министр», «царский советник». Здесь, очевидно, название одной из подкаст мадурских брахманов, наследственным занятием которой являлась служба при дворе Пандиев.

[5] Здесь идет речь об одной из основных концепций индуизма, согласно которой извечно существовавшая душа со смертью одного тела переходит в

Библиотека "Руниверс"

другое, рождается в новом теле. То, в каком теле вновь родится душа после смерти ее прежнего тела, зависит от дурных и хороших деяний, совершенных ею в прежних рождениях. От этого же зависит страдание и наслаждение, которые испытывает душа в новом рождении. Одной из причин такой подверженности последовательным рождениям и смертям является «неведение», «заблуждение» (здесь — «тьма»). Прекращение существования индивидуальной души (*атмана*) в воплощенном состоянии есть конечная цель всякого подвижничества и отшельничества. Местным, шиваитским дополнением к этой концепции является представление о том, что бог Шива своей милостью дает родиться в брахманской варне наиболее достойным душам. Герой этой легенды Вадавуран (позднее прозванный Маниккавашагар — «Рубиноречивый»), по преданию, достиг «освобождения от рождений» не только своими подвигами, но и тем, что создал поэму *Тирувашагам* («Священное речение»), воспевающую Шиву. Это нашло свое отражение во вступительном четверостишии этой поэмы (см. прил. IV к гл. III).

[6] Точнее, шестьдесят четыре науки и искусства, установленные в санскритской классификационной системе, начиная с санскритской орфографии и кончая гигиеной женщины.

[7] *Дхармашастры* — древние и раннесредневековые санскритские трактаты и сборники правил, относящиеся к юриспруденции и регламентации поведения. Всего имеется 18 *дхармашастр,* из которых главной, а возможно, и наиболее древней является «Свод законов Ману» (Ману — мифический первый царь древних индийцев). *Дхармашастры* составляли основу индуистского права.

[8] Изучение ратного дела, искусства езды верхом и на колеснице и т. д. вообще не входило в обычную программу обучения юного брахмана, но, поскольку Вадавуран был как бы усыновлен царем, принадлежавшим к варне кшатриев (воинов), он должен был получить и «светское» воспитание дополнительно к «духовному», полученному им ранее в родительском доме.

[9] Маргоза — *Azadirachta indica* (тамильское название — ве́мбу) — была одной из эмблем Пандиев.

[10] По-видимому, в VI—IX вв. кони доставлялись в Южную Индию морем из Аравии.

[11] Луна — одна из эмблем Пандиев.

[12] Один из самых знаменитых южноиндийских храмов, посвященный Шиве — Сомасундарану, до сих пор служащий местом стечения многочисленных паломников.

[13] Один из эпитетов Шивы.

[14] Ганеша — бог мудрости и устранения препятствий. Изображается в виде упитанного ребенка с четырьмя толстыми руками и головой слона (но с одним клыком). До сих пор играет огромную роль в народной индуистской религии. В шиваизме Ганеша считается сыном Шивы и Парвати.

[15] Варуна — в ведийской мифологии бог неба; позднее — бог воды и океана. В пуранах — бог охранитель запада.

[16] Эпитет Шивы, содержащий намек на известный пуранический эпизод, где рассказывается, как в наказание за оскорбление, которое Варуна нанес одному отшельнику, тот проклял его. У Варуны из-за этого проклятия так разболелся живот, что он плача метался по всей стране, пока Шива, сжалившись, не исцелил его от недуга.

[17] Пять чувств (зрение, слух, осязание, обоняние и вкус) являются, согласно индуистской философии, тем, что привязывает человека к объектам внешнего мира и не дает ему достичь истинного знания. Шиваиты считали, что Шива своей любовью помогает любящим его приверженцам освободиться от пяти чувств.

[18] Храмовые жрецы принадлежали к подкасте *адишайва,* представители которой считались на юге низшей разновидностью брахманов.

[19] Эпитет Шивы, восходящий к пуранической традиции, согласно которой Шива изображается древнее вед и выше всех богов ведийского пантеона.

[20] Выражение «Шива, пляшущий в исступлении на сцене вселенной» име-

Библиотека "Руниверс"

ет двоякий смысл. Во-первых, оно отражает древнейшее представление жителей Южной Индии о «пляшущем Шиве» (Шиве Натарадже), для которого вся вселенная — это арена, точнее ритуальная площадка, где совершается магический танец; все вещи и превращения мира возникают вследствие этого танца. Во-вторых, оно отражает конкретный факт существования в стране тамилов храма Чидамбарам (скр. *читамбала* — «сцена сознания»), до сих пор являющегося главнейшей шиваитской святыней всего Юга (Чидамбарам находится в штате Тамилнад, в округе Южный Аркот, неподалеку от города Танджур). В главном зале этого храма («Золотом зале») находится сцена, посвященная «пляшущему Шиве».

[21] Перунтурей — букв. «большая гавань». До сих пор не удалось отождествить это название ни с одним из известных городов, селений или храмов. Но краткие и отрывочные сведения о Перунтурей, содержащиеся в стихах Маниккавашагара и Параньджоти, исключают возможность того, что Перунтурей находился на морском побережье. Возможно, что Перунтурей — вымышленное место.

[22] Линга — символ творческой мощи и мужской половой силы Шивы — являлась одним из основных объектов почитания шиваитов. Скульптурные изображения линги во множестве встречаются в индийских храмах. На этом предложении заканчивается прозаический перевод первых 36 четверостиший «Рассказа о просветлении Вадаврана» из «Пураны священных игр Шивы».

[23] Курунду — дикий лимон, *Atalantia*.

[24] Древнеиндийская религиозная концепция еще со времен создания санскритской эпической поэмы *Махабхарата* (VII—V вв. до н. э.) предусматривала три пути (*марги*) к достижению бога: путь любви и эмоциональной приверженности, путь действия, усилия и подвига и путь интеллектуального постижения, знания. На санскрите эти пути назывались соответственно *бхакти-марга, карма-марга* и *джняна-марга* (см. *Махабхарата, Бхагавадгита;* см. также здесь, гл. IV, 3.0).

[25] *Сахаджа-йоги* — приверженцы *сахаджи,* одного из наиболее мистических культов средневековой Индии — стремились к полному отрешению от окружающей действительности и одновременно к полному прекращению деятельности сознания.

[26] Рудракша — дерево *Eloeocarpus ganitrus*, из орехов которого делаются четки.

[27] Пураны — древние и раннесредневековые санскритские книги, содержащие мифы о богах, о рождении, существовании и разрушении вселенной, а также мифы о происхождении древнейших родов царей и риши (великих мудрецов и волшебников). Ведийские боги играют в пуранах второстепенную или вспомогательную роль; например, они часто выступают как рассказчики или свидетели того или иного события. Главенствующую роль в пуранах играют боги Шива и Вишну. Основных пуран существует восемнадцать. Кроме них, имеется еще восемнадцать второстепенных пуран (упапураны).

Хотя пураны были созданы, очевидно, в IV в. до н. э. — IV в. н. э., т. е. значительно позднее вед и древнеиндийских эпических поэм (*Махабхараты* и *Рамаяны*), в них содержится множество следов и пережитков древнейших культовых представлений доарийской Индии и огромное количество фольклорного мифологического, легендарного и сказочного материала. Пураны оказали большое влияние на складывание и развитие двух основных индуистских культов — шиваизма и вишнуизма, особенно в Южной Индии. Пураны не следует смешивать со средневековыми тамильскими пуранами, написанными в XII—XVI вв. н. э., в основе которых лежит местный фольклорный (преимущественно легендарный) материал.

[28] Вся древнеиндийская санскритская религиозно-философская литература по традиции делится на две части. Первая часть, к которой относятся веды и *брахманы* (а иногда также *араньяки* и *упанишады*), называется *шрути* («услышанное», «откровение»). Шрути считается не созданием авторов, а лишь пересказом того, что было ими услышано от богов. Вторая часть, к которой относятся эпические поэмы, пураны, веданги и *дхармашастры,* назы-

Библиотека "Руниверс"

вается *смрити* («оставшееся в памяти», «предание») и допускает индивидуальное авторство.

[29] «Четыре вещи», т. е. четыре основные сферы деятельности человека, — это *дхарма* (религиозный или моральный долг, нормы личного поведения), *артха* (общественный долг, нормы общественного поведения, политика, экономика), *кама* (любовь, наслаждение, эмоциональная жизнь) и *мокша* (достижение полного освобождения от земных страданий, радостей и привязанностей, избавление от последующих рождений).

[30] *Сиваньянабодам* (скр. — *Шиваджнянабодха*) — шиваитский теологический трактат, написанный в XII в. н. э. Мейкандаром на тамильском языке. То, что наставник Шива держал в руке именно эту книгу, как бы подчеркивает утверждение приоритета позднейшей шиваитской литературы перед *шрути*. Здесь мы встречаемся с интереснейшим явлением «переноса будущего в прошлое». Действие легенды происходит в VI—IX вв. н. э., а одно из действующих лиц держит в руке книгу, относящуюся к XII в. н. э.!

[31] *Падмасана* («поза лотоса») — одна из основных йогических поз, способствующих углубленному созерцанию: сидячее положение, позвоночник абсолютно выпрямлен, руки покоятся на разведенных бедрах, ступни перекрещенных ног плотно прилегают к внутренним предпаховым частям бедер.

[32] Четверостишия 41—48 «Рассказа о просветлении Вадавурана».

[33] Четверостишие 51 «Рассказа о просветлении Вадавурана». Здесь объясняется происхождение второго (поэтического) имени Вадавурана — Маниккавашагар («Рубиноречивый»).

[34] Четверостишия 55—56 «Рассказа о просветлении Вадавурана». Далее идет подряд перевод с четверостишия 60 до конца «Рассказа».

[35] *Адишайва* — тот храмовый жрец, который подошел к Вадавурану, когда последний собирался покинуть мадурский храм, чтобы отправиться в путь за конями.

[36] *Ади* — название тамильского месяца, соответствующего июлю—августу.

[37] Эпитет Шивы, содержащий намек на его функции творца, охранителя и разрушителя мира.

[38] В этом эпитете содержится сравнение Шивы с пахарем, а душ его приверженцев — с. возделываемым полем.

[39] Минакши — «Рыбоглазая» — одно из имен Парвати, супруги Шивы.

[40] В ведийской мифологии бог солнца Сурья восседает в небесной колеснице, влекомой семью конями.

[41] Варна брахманов считалась выше варны кшатриев. Так, например, здесь, в четверостишиях 74—75, царь обращается к Вадавурану на «вы», а тот отвечает ему на «ты».

[42] *Дхарма* — здесь долг, обязанность. В древней и средневековой Индии *дхарма* различалась в зависимости от варны, касты, профессии, пола и возраста человека.

[43] Шива обычно изображался с разлетевшимися во все стороны длинными прядями волос.

[44] Эпитет Шивы; отражает представление шиваитов о горячей любви Шивы к тем, кто бесконечно любит его.

Библиотека "Руниверс"

ГЛАВА V

ТАМИЛЬСКИЕ ШАСТРЫ. I

(Сведения о древнеиндийском материализме в трактате Мейкандара)

0.1. Поскольку предмет этой и следующих глав — материалистическая индийская философия, мы здесь вкратце остановимся на общей характеристике литературных источников индийского материализма.

Все сведения об индийском материализме целесообразно разделить на четыре группы: а) сведения, содержащиеся в средневековых санскритских компендиумах и комментариях, где материализм называется своим именем и резко критикуется или высмеивается авторами этих компендиумов и комментариев; б) отдельные сведения об атеистических и материалистических течениях и сектах, содержащиеся в буддийских и джайнских древних и раннесредневековых текстах; в) неортодоксальные, еретические и атеистические фрагменты в ведийском комплексе, упанишадах и эпосе; г) отдельные моменты в традиционных системах индийской философии, которые, будучи определенным образом реконструированы, могут рассматриваться как материалистические.

Однако в той мере, в какой речь идет только о тамильской литературе, мы останемся исключительно в пределах сведений первой группы. Рассматриваемые тамильские источники относятся к тому же классу литературы, что и санскритские. Но поскольку мы не будем выходить за пределы тамильской литературы, из изучения пока неминуемо выпадет первый аспект проблемы — установление временной, генетической связи между данными первых трех групп (по крайней мере), т. е. создание истории материалистической философии в Индии, так как никаких других тамилоязычных источников по материализму на юге пока не обнаружено.

Далее, на тамильском материале очень трудно реализовать и второй аспект — установление связи отдельных этапов этой истории с конкретными социальными, историческими условия-

Библиотека "Руниверс"

ми; иначе, воссоздание социальной базы, материальной основы для истории материалистической философии, ибо нам придется не только обратиться к временам гораздо более древним, нежели время составления тамильских изложений *локайяты*[1], но и выйти далеко за пределы географической области тамильского языка и дравидийской культуры.

Что же касается тамильских источников первой группы, взятых и рассматриваемых как таковые, то о них, очевидно, можно сказать то же, что и об аналогичных санскритских, и особенно о важнейшем из санскритских источников — *Сарва-даршана-санграхе*[2] Мадхавы (жившего в первой половине XIV в. н. э.). Данное в этой книге систематическое описание индийского материализма (до сих пор этот компендиум считается основным источником наших сведений об индийском материализме) не является достоверным, ибо Мадхава, излагая взгляды материалистов, постоянно отталкивается от своих собственных идеалистических взглядов (Мадхава — ведантист). Так, например, Мадхава, изображая *локайятиков* узкими сенсуалистами, идет в этом от точки зрения, согласно которой ни один способ познания (в том числе и ощущение) не обладает конечной достоверностью, а ощущение выступает как самый недостоверный из недостоверных способов. Аналогичным образом Мадхава излагает и этику *локайяты*, изображая ее грубо гедонистической. В качестве дополнительного аргумента в пользу этого мнения можно высказать ту мысль, что ни одному серьезному историку буддизма не придет в голову пользоваться *Прабодхачандродайей* Кришнамишры (жившего в XI в. н. э.)[3]

---

[1] Самые сведения о социальной действительности Индии предгуптского и гуптского периодов пока настолько неполны и неопределенны, что на их базе невозможно интерпретировать данные об индийском материализме, как относящиеся к конкретной социальной действительности, выражающие эту действительность. Попытки дать такую интерпретацию приводят к тому, что исследователи пытаются связать тот или иной философский источник с социальной эпохой, которую они реконструируют из того же источника, только взятого как исторический. Такой весьма рискованный подход практикуется рядом индийских ученых (Роем, Косамби, Чаттопадхьяйей и др.). Не смог его избегнуть и автор настоящей работы в статье о древнеиндийском материализме. (См., например, Debiprasad Chattopadhyaya, *Some problems of early Buddhism*, — «New age», 1956; April, pp. 46—54; May, pp. 23—40; Balaramamoorti. *Buddhist philosophy*, — «New age», 1956, March, pp. 39—48; April, pp. 39—46; Пятигорский и Ракитов, стр. 62—89). Критика этого подхода была дана автором настоящей работы в рецензии на книгу Шармы (C. Sharma, *A Critical survey of Indian philosophy*, London, 1960) в № 8 журнала «Вопросы философии» за 1961 г.

[2] E. B. Cowell and A. E. Gough, *The Sarva Darsana Sangraha*, London, 1914. Кроме *Сарва-даршана-санграхи*, Мадхава написал несколько трактатов, поясняющих систему Шанкары.

[3] О раннесредневековой драме Кришнамишры, в которой высмеиваются материализм, буддизм и т. д. и защищается доктрина недуалистической вишнуитской веданты, см. *Krishnamisra's Prabodhachandrodaya*, transl. by J. Taylor, Bombay, 1893; transl. by J. W. Boissevain, Leiden, 1905.

Библиотека "Руниверс"

как источником, ибо буддизм излагается там столь же карикатурно, как и материализм, но к свидетельствам Кришнамишры о материализме относятся вполне серьезно. И действительно, у Мадхавы и Кришнамишры *локайята* выступает как какая-то весьма искусственная система, своего рода а н т и в е д а н т а, опираясь на которую, можно представить себе лишь негативную сторону древнеиндийского материализма[4], в то время как его позитивная сторона, безусловно существовавшая, была в основном скрыта, а частью фальсифицирована его идеалистическими противниками.

Таким образом, приведенные выше соображения показывают, насколько предположительными могут быть выводы, сделанные на основании данных, предоставляемых нам философскими компендиумами, и насколько осторожными надо быть в этих выводах.

0.2. Количество историко-философских трактатов, содержащих сведения о древнеиндийском материализме, так невелико, а содержащиеся в них факты настолько скудны, что любой дополнительный источник будет иметь большое значение для реконструкции индийской материалистической традиции. В этой главе будут приведены некоторые данные об индийском материализме, взятые из произведений объективно-идеалистической религиозно-философской системы *шайва-сиддханта,* написанных на тамильском языке.

Эта система и связанная с ней литературная традиция возникла в Тамилнаде, вероятно, в середине или конце XII в. н. э. и продолжается до наших дней[5]. Начало этой традиции относится ко времени, о котором с очевидностью можно сказать, что это было время развитых феодальных отношений на юге, сосуществовавших со сложнейшей кастовой системой (гораздо более сложной, чем на севере в тот же период), в которой главенствующая роль, очевидно, принадлежала брахманам и веллала. Политическая история юга этого периода связана прежде всего с упадком Чолов и возвышением мадурских Пандиев.

---

[4] В этом вопросе автор полностью согласен с Р. Чаттопадхьяйей (см. *Lokāyata*, p. 19).

[5] *Шайва-сиддханта* в настоящее время имеет многих приверженцев на юге Индии, успешно соперничая с ведантой. Нам представляется, что социальную базу *шайва-сиддханты* составляет в основном брахманская интеллигенция и средняя буржуазия. Националистическое и автономистическое движение последних лет, зачастую принимавшее антибрахманский характер, привело к известному ослаблению идеологического влияния *шайва-сиддханты,* но вместе с тем сильно ослабило противоречия между шиваитскими и вишнуитскими брахманами. Не будет преувеличением сказать, что брахманы на юге сейчас изолированы социально и фактически перестали быть монополистами идеологии других слоев населения; но на Цейлоне *шайва-сиддханта* остается основной доктриной религиозной идеологии средних слоев тамильского населения, противостоящей буддизму сингальцев.

Библиотека "Руниверс"

0.3. В историко-литературном отношении это время характеризуется, во-первых, окончанием живого развития литературы *шайва-бхакти,* бывшей непосредственным литературным и идейным предшественником *шайва-сиддханты*[6]. Как уже было сказано в предыдущих главах, бо́льшую часть этой литературы составляли гимны, которые несли чисто культовую функцию, т. е. создание, воспроизведение или восприятие которых само по себе представлялось сакральным актом. Гимновая литература подверглась оформлению, письменной фиксации, распределению по сборникам.

Во-вторых, это время характеризуется возникновением пуранической литературы, в которой события, описываемые в гимнах *бхактов,* приобрели свою временну́ю определенность, а сами *бхакты* получили свою историю, биографию. Гимн, т. е. непосредственное обращение адепта к богу, становится предметом описания, по большей части теряя свою специфически религиозную функцию. Это были своего рода «сумерки богов» тамильской религиозной литературы. Наиболее известным образцом такой пуранической литературы явилась подробно рассмотренная выше *Перийя-пурана.*

0.4. Процесс потери литературой *шайва-бхакти* своей специфически религиозной функции[7] дополнялся другим важнейшим историко-религиозным процессом — разложением религиозного содержания гимновой литературы, связанным с возникновением светского мышления о религии, т. е. теологии. В санскритской литературе этот процесс ведет нас от вед через упанишады к веданте, в тамильской ему соответствует путь от Самбандара, Аппара и Сундарара через Маниккавашагара и Тирумулара к *шайва-сиддханте.* Этому нисколько не противоречит то обстоятельство, что субъективно как шайва-сиддхантисты, так и ведантисты могли быть *бхактами* и давать своим трактатам религиозное обрамление.

Основные моменты этого процесса можно представить себе следующим образом:

а) Система объекта культовой связи — O_2 постепенно занимает преобладающее положение, перерастает «рамки культа»

[6] По-видимому, в религиозно-философском отношении основой для *шайва-сиддханты* послужили двадцать восемь санскритских шиваитских агам. Существует предположение, что трактат *Шива-Ньяна-бодам,* о котором здесь дальше пойдет речь, является тамильской парафразой сутр одной из этих агам — *Раурава-агамы* (см. *Siva-ñāṉa-bodham,* transl. by Gordon Matthews, Oxford, 1948, pp. 1, 81, 82). Перевод этого, а также двух других более поздних трактатов *шайва-сиддханты* (tattuvakkaṭṭalai, civappirakācam) был сделан около середины прошлого века Хойзингтоном (см. «Journal of the American Oriental Society», vol. IV, New York, 1854, pp. 1—102, 125—244). См. также изданные несколько позднее переводы Т. Фаулкса (Th. Foulkes: *Catechism of the Saiva religion,* Madras, 1863; *Saiva-prakasha-pattalai, or the Elements of the Saiva philosophy,* transl. from the Tamil, Madras, 1863).

[7] Подробный разбор этого вопроса содержится в начале гл. III.

Библиотека "Руниверс"

и сама становится объектом толкования, логического обоснования.

б) Отдельные моменты культовой связи также втягиваются в систему объекта. В санскритской религиозно-философской литературе мы встречаемся с этим явлением в эпосе, особенно в философских частях Махабхараты, где внутреннее эмоциональное состояние субъекта культа теоретически объективируется как «путь *бхакти*», а внешнее действие — как «путь кармы». Система объекта как бы отражает остальные моменты культовой связи, а потом обособляется от них и от самой связи как культовой функции.

Нетрудно представить себе социальный эффект такого расщепления религии (именно расщепления, поскольку религия *бхакти* продолжала существовать, уступив *сиддханте* лишь часть «литературного поля»). Религия *шайва-бхакти* имела очень широкую социальную базу, как об этом свидетельствуют данные о кастах шестидесяти трех *бхактов* из пураны Секкилара. Только сильно уменьшив значение обряда и ослабив этим брахманскую монополию на религию, шиваиты на юге могли свести на нет джайнское влияние. Развитие теологии вновь создает специализированную брахманскую сферу, труднодоступную для представителей иных каст.

1.0. Учение *шайва-сиддханты* считает своим «божественным» источником (наподобие вед и вообще *шрути*) гимны из Теварама и Тирувашагама, а своей теологической основой — шиваитские агамы, играющие ту же роль, что упанишады для веданты. Однако позднее некоторым источникам *шайва-сиддханты* было также приписано «божественное происхождение» (см. прим. 24, гл. VI).

В основе онтологии *шайва-сиддханты* лежит учение о «трех сущностях» (tiripatārttam): pati, pacu, pācam [8].

Пати — это бог Шива, который только по одной своей функции — разрушению вселенной — частично отождествляем с Шивой-разрушителем индуистской триады, восходящим к ведийскому Рудре [9]. Но в *шайва-сиддханте* он есть одновременно и творец и сохранитель вселенной [10]. Кроме этих трех функций, он обладает еще двумя, «втянутыми» в систему объекта из культовой связи; это — «затемнение душ» и «оказывание милости»; они не связаны с *пракрити* (материальной природой) и тремя

---

[8] У Тирумулара в гл. 115 мы читаем: «У бога есть ду́ши и пути» (*tirumantiram*).

[9] Основанием, возможно даже логическим, для этого могло послужить представление о том, что тот, кто все разрушает, сам должен оставаться как агент не уничтоженным.

[10] Как мы видим, в гимнах вишнуитского *бхакта* Наммальвара (см. прил. I к гл. III) Вишну аналогично Шиве приобретает функции двух других членов триады: «...вселенной всей сохранитель, как Шива, он мир разрушил, как Брахма, его сотворил».

Библиотека "Руниверс"

ее *гунами* (качествами)[11]; для Шивы нет ни кармы, ни воплощения. Шива выступает в трех родах соответственно трем формам всех вещей вселенной (скр. śivaḥ, śivā, śivam). Шива является первопричиной вселенной. Материальной причиной, исходным материалом для эволюционного, космогонического процесса является майя, из которой путем последовательных превращений возникает время. Из времени возникает пракрити — природа. Пракрити, с одной стороны, порождает из себя сознание (citta), с другой — *буддхи* (интеллект). *Буддхи* порождает чувство «Я» — *аханкару,* которая производит *манас* (дух, ум, индивидуальность, связанную с чувством психику) с органами чувств-*джнянендриями,* а также органы действия — *кармендрии* и материальные элементы.

Пашу — это индивидуальная душа, по своей природе вечная, бесконечная, всепроникающая и всеведущая. Но все эти качества содержатся в потенции; реализоваться им мешает нечистота (mala).

Паша — это комплекс трех разновидностей нечистоты, которые суть: анава, карма и майя. Анава — это первичный принцип затемнения, неведение. Карма — действия душ, ведущие к перевоплощению. Майя дает душе материал для воплощения — тело, чувства и т. д. Все три рассматриваются как «оковы души». Одна из важнейших функций Шивы — направлять души к освобождению от этих оков. Общий характер онтологии — объективно-идеалистический. Схема эволюции несколько сходна с космогонической схемой *санкхьи.*

1.1. Основным, а возможно, и самым ранним трактатом комплекса 14 шастр *шайва-сиддханты* (cittānta caiva cāttiram) является *Сива-Ньяна-бодам* (civañāṉapōtam), созданный Мейкандаром (meykaṇṭār), жившим в XIII в. н. э. Комментаторская традиция этого трактата продолжается со времени его написания до наших дней[12]. Основными комментаторами трактата были Арунанди Тевар (aruṇaṇtitēvar), по преданию, учитель, а впоследствии — ученик Мейкандара, написавший пространный комментарий civañāṉacittiyār, Умапати Шивачарья (umāpati civācāriyar), живший в XIV в. н. э. и написавший трак-

---

[11] Три гуны *пракрити* — *тамас* (инертность), *раджас* (страстность) и *саттва* (ясность, уравновешенность).

[12] В наше время ряд монастырей и других религиозных и просветительско-издательских организаций Тамилнада и Цейлона развивают активную деятельность по комментированию, изданию популяризации произведений *шайва-сиддханты.* Среди этих организаций наибольшую роль играет Saiva Siddhanta Society (caiva cittānta makā camājam) с центром в Тинниведли, университет в Аннамалей и монастыри (maṭam, ātīṉam) Дхармапурам и Тируваладутурей (tarumapuram, tiruvāvaṭuturai); глава последнего Субраманья Десигал (cuppiramāṉiyatēcikaḷ) известен как крупный современный комментатор трактата (его комментарии приводятся ниже). Кроме того, значительную роль играет до сих пор монастырь Тируппанандаль (tiruppaṉantāḷ).

Библиотека "Руниверс"

tam civappirakācam — краткое изложение *шайва-сиддханты* по Мейкандару[13], и Мадхава Шива-Ньяна-йоги, живший в XVIII в. и заново фундаментально прокомментировавший двух первых авторов.

Сива-Ньяна-бодам является религиозно-философским источником в том смысле, что элементы религиозной информации там не только приобретают временные связи, но и вступают в связи с общими категориями мировоззрения, нейтральными по отношению ко всякой конкретной религии. Их условно можно было бы отнести к «арсеналу понятий абстрактного индуизма». Анализ любого древнего или средневекового индийского религиозно-философского источника всегда даст преобладание такой «абстрактно-индуистской» информации над специфической.

1.2. Формальная структура трактата такова: весь текст делится на две части, каждая часть на два раздела (iyal), каждый раздел содержит три сутры (cūttiram) — поучения в стихах. За каждой сутрой следует краткое изложение самого существенного в ее содержании (karutturai). Затем следует развернутое обоснование, *адхикарана* (atikāraṇam), содержащее тезис (mēṯkōḷ) и основание, причину, *хету* (ētu). *Адхикарана* завершается одним или несколькими стихами, иллюстрирующими основные моменты ее содержания, *удахаранами* (utāraṇam).

1.3. Логическая структура текста такова: в сутре высказывается несколько утверждений, связанных друг с другом (общностью S[14] или более сложными отношениями); в *адхикаране* берутся отдельные утверждения сутры (в тезисе), которые затем обосновываются обычно посредством довода, гласящего, что, признавая одно из этих утверждений, следует признать и другое, либо, что если утверждение истинно относительно S, то оно должно быть истинным и для S_1 (S_1 входит в объем S). Комментаторы, разъясняя то или иное утверждение, прямо или косвенно называют тех, кто его отрицал, т. е. оппонентов *шайва-сиддханты,* относительно которых в тексте трактата имеются лишь намеки. К этим оппонентам относятся и материалисты, о взглядах которых говорится в начале трактата, носящем наиболее общий и гносеологический характер.

2.0. Третий вводный стих, называемый «смиренное обращение к собранию»[15], утверждает основное положение идеали-

---

[13] Этим трем шиваитам (Мейкандару, Арунанди и Умапати) приписывается авторство 11 шастр этого комплекса; вместе с учеником Мейкандара Марей-Джняна-Самбандаром (maṟaiñāṉa campantar) они образуют «четверицу великих шиваитских гуру». Авторство трех остальных существующих шастр комплекса приписывается философам, носящим имена uyyavantatēvar и maṉavācakam kaṭanta tēvar.

[14] Здесь S употребляется как общепринятое формально-логическое обозначение (S — субъект суждения).

[15] avaiyaṭakkam — «смирение [перед] собранием»; здесь и далее переведено по *civañāṉapōtam*.

Библиотека "Руниверс"

стической гносеологии *шайва-сиддханты*: «познание должно идти от „я“ (индивидуальной души) к „владеющему“ этим „я“ (т. е. богу)»:

«Себя познавшие, познáют и владеющего ими[16];
[Они], что мной владеют[17], не презрят меня.
Те же, что не познали себя, не познали [и владеющего ими];
Те, вместе собираясь, меж собой
К согласью не приходят[18], и [их] чуждых слов[19] не слушаю я»[20].

Этот стих свидетельствует о разнообразии оппонентов. Комментатор Мадхава подробно перечисляет их и на первом месте ставит материалистов-*локайятиков* (ulōkāyataṟ), полностью отрицавших «я» — душу, в отличие от представителей других систем, расходящихся с *шайва-сиддхантой* в вопросе о характере души. Вот как Мадхава комментирует это место:

«Себя не познавшие — это те, которые не понимают, что [их] „я“[21] является реальностью[22], как *локайятики*, или не осознают, что они суть объекты, наделенные *гунами*[23], как буддисты[24], *санкхьики* или *майявадины*[25]. Приверженцы других религий не понимают, что их „я“ является объектом, принадлежащим[26] богу, [как] Первому[27]. Последователи *панчаратры*[28] и *шайвадвай-*

---

[16] Т. е. Шиву, uṭaiya taṉ.

[17] uṭaimai — «мной владение». Это находит себе абсолютное соответствие в традиционной схеме богопочитания у Сундарара, относимого к VIII в. н. э.: «Бог, раб бога, раб рабов бога», т. е. поэт, воспевающий рабов бога (рефрен Сундарара в *tiruttoṇṭattokai*: aṭiyarkku aṭiyēṉ — «раб рабов я»).

[18] puṉarāmai — «несхождение».

[19] puṟaṉ — «внешнее, чужое»; согласно комментарию Мадхава Шива-Ньяна-йоги, это слово следует понимать как «слово приверженцев религиозных учений, чуждых *шайва-сиддханте*».

[20] Все обращение свидетельствует об интравертном характере процесса познания, как он осмысливается в *шайва-сиддханте*.

[21] [Они сами] — очевидно, здесь имеется в виду атман, душа.

[22] poruḷ.

[23] kuṇipporuḷ.

[24] Употребляя индийскую философскую терминологию, можно сказать, что *локайятики* (материалисты) являлись материалистическими реалистами, буддисты же — идеалистическими нереалистами, поскольку отрицали реальность души.

[25] māyāvātam — учения, в которых утверждается нереальность, иллюзорность природы, материального мира; к ним относятся, например, буддизм и *шайвадвайта* (направление в веданте, считающее первоначалом и основой всего сущего Шиву и не признающее никакой иной реальности, кроме него).

[26] uṭaipporuḷ; как индивидуальная душа, принадлежит высшей душе вселенной.

[27] mutalvaṉ — эпитет Шивы.

[28] pancarāttiri — «[учение] пяти ночей», согласно которому Вишну наставлял Брахму пять суток. В этих наставлениях говорилось, что почитающие Нарайяну сбрасывают с себя оковы кармы, а затем, пребывая в Вайкунтхе (райский мир Вишну), погружаются в священную реку Вираджу и, очистившись, приобретают форму бога.

Библиотека “Руниверс”

ты, хотя и принимают идею о себе[29], как об объекте, принадлежащем богу, но утверждают, что этот объект имеет мельчайший размер атома *(анупаримана)*[30], что владеющий [этим объектом][31] подвержен модификации *(паринама)*[32], и запутываются, ставя вопрос о владеющем тем, кто не имеет владельца. Приверженцы *шайвадвайты* также утверждают, что сила знания *(читшакти)*[33] «владеющего» также подвержена модификациям. Поэтому-то о них говорится, как о „себя" не познавших[34]».

2.1. Ниже приводится перевод первой сутры трактата Мейкандара и перевод комментариев Арунанди и Субраманья Десигала, а также краткий комментарий Мадхава Шива-Ньяна-йоги.

Часть первая

ОБ ОБЩЕЙ ПРИРОДЕ

Раздел первый

О ДОКАЗАТЕЛЬСТВАХ[35]

Раздел «О доказательствах» автор делит на три сутры. Прежде всего говорится о том, что вначале существовал бог — первоначало[36], сущность мира; в подтверждение агамических доказательств автор приводит свои собственные умозаключения[37].

Сутра первая

Поскольку [все] предметы мира[38], называемые «он, она, оно»[39], [пребывают в] подверженности трем действиям[40], [должен существовать] некто[41], [их] производящий;

---

[29] Т. е. о «я», *атмане.*
[30] aṇuparimāṉam.
[31] uṭaiyaṉ.
[32] pariṇamam.
[33] ciṟcatti.
[34] civañāṉapōtam, p. 10.
[35] piramāṉam — способ познания; здесь «способ доказательства», «доказательство». Первой сутре предшествует краткое разъяснение Мадхавы.
[36] mutaṟkaṭavuḷ — «первичная реальность», «высший бог».
[37] Т. е. здесь делается упор на логическую, а не на теологическую доказательность.
[38] Т. е. весь мир, поскольку при определенном дихотомическом делении он будет исчерпываться категориями «люди» и «нелюди».
[39] Согласно древним тамильским грамматическим канонам, род слова был не формальным, а органическим; все предметы, обозначенные словами, делились на людей, богов и нелюдей.
[40] mūviṉai.
[41] titi — «состояние».

Библиотека "Руниверс"

[Мир] свертывается[42], [а затем вновь] возникает [по причине] нечистоты[43];

Конец [есть] начало — говорят мудрецы.

Краткая характеристика содержания сутры:

Этим объясняется, что мир имеет [своим] началом бога[44], являющегося причиной и [его] разрушения.

Комментарий Мадхавы

Посредством вывода эта сутра объясняет [положения], провозглашенные в ведических агамах[45]. [Эти положения гласят], что мир, воспринимаемый [нами] как «он, она, оно», имеет своим высшим богом[46] бога[47], являющегося Деятелем[48]. [Этот Деятель] совершает великое разрушение, возникающее в конце пятиричной *шанкары*[49], содержащейся в пяти сферах энергии Шивы[50].

В соответствии с положениями, высказанными автором, мы дадим к сутре пословный комментарий, основанный на перефразировке текста. «Он, она, оно» — это способ, каким делится множественно воспринимаемая и трактуемая сущность, каковой является агрегат[51] двойного[52] мира. Возникновение, устойчивое состояние и конец — это [такие] три действия, посредством обладания которыми и существует [эта] сотворенная неким [деятелем] сущность.

Когда эта сущность возникает вследствие [деятельности] бога, являющегося причиной ее свертывания, то из-за неустране-

---

42 oṭuṅku — «вбирание»; здесь лучше всего подходит английское слово involution, как противопоставляемое развертыванию, эволюции.

43 malam.

44 mutal.

45 vetākamam, т. е. тексты, гармонирующие с ведами.

46 mutaṟkaṭavuḷ.

47 mutalvaṉ.

48 mutalviṉai — «агент».

49 Смысл этого слова здесь неясен.

50 pañcakalai — пять сфер действия пяти форм Шива-Шакти, энергии Шивы, которые суть: *нивритикала* (nivirittikalai) — сфера действия, освобождающая душу от оков *паши; пратиштхакала* (piratittakalai) — сфера действия, ведущая душу к освобожденному состоянию; *видьякала* (vittiyākalai) — сфера действия, дающая освобожденным душам истинное знание; *шантикала* (cāntikalai) — сфера действия, успокаивающая душу, устраняющая элементы, мутящие, волнующие ее; *шантиатитикала* (cāntiyatītakalai) — сфера действия, уже полностью разрушившая и устранившая все элементы, мутящие и волнующие душу.

51 tokuti, т. е. агрегат всего того, что является «он, она, оно».

52 Здесь, очевидно, имеется в виду противопоставление типа: зло — добро, тьма — свет, материя — душа и т. д., на основании которого классифицировался и систематизировался мир в классических системах религии и философии Индии.

Библиотека "Руниверс"

ния *сахаджамалы*[53] и для освобождения [от *сахаджамалы*] она вновь претерпевает становление. А если так, [то] бог, совершающий работу разрушения, и есть высший бог мира[54]. Он, а не какое-либо другое существо. Так говорят те, кто знает священные тексты.

Стремясь от видимого мира [прийти] к [установлению] истин о невидимом боге, автор и заключает, говоря о мире, что «есть некто, производящий [его], и что он, [мир], свертываясь, [затем вновь] возникает, [становится]».

В этой сутре имеется одна *адхикарана* на место: «он, она, оно [пребывают в] подверженности трем действиям», одна *адхикарана* (сама содержащая три *адхикараны*) на место: «...некто, [их] производящий, [мир свертывается]» и одна *адхикарана* на место: «конец [есть] начало,— говорят мудрецы». Итак, можно понять, что эта сутра делится на три части. Эти части идут в определенной последовательности и вытекают одна из другой. Здесь, в *адхикаране*, будет излагаться как смысл положений сутры, который явствует из нее самой, так и сомнения насчет этих положений, а также мнение, высказываемое противниками [*шайва-сиддханты*], и опровержение этого мнения со стороны *сиддханты*, [данное в] определенной форме, [в] логической последовательности[55].

Комментарий Субраманья Десикала

Здесь автор логического введения[56] начинает с того, что объясняет содержание трех [первых] сутр, в которых посредством известных способов познания осознается истинность трех основных сущностей[57]. В первой сутре эти способы применяются для [доказательства] истинности существования *пати*.

Комментарий Арунанди

Поскольку весь мир, называемый «один, одна, одно», последовательно приходит, существует и уходит, то необходимо должен [существовать] некто дающий[58], [кто], становясь началом и

---

[53] cakācamalaṁ — изначальное осквернение.

[54] mutarkaṭavul; здесь, очевидно, одной из главных задач комментатора, а может быть и автора, было логическое выведение креативной функции Шивы из его первичной, деструктивной функции.

[55] iyaipu.

[56] Т. е. Арунанди-Шивачарья.

[57] mupporuḷ — три основные категории *шайва-сиддханты: пати, пашу, паша*.

[58] tarupavaṉ.

Библиотека "Руниверс"

концом, сам пребывал бы [как нечто] связывающее, [но не связанное], как не имеющее начала[59], освобожденное, чистое сознание[60].

Комментарий Субраманья Десикала на комментарий Арунанди

Поскольку агрегат мира, в соответствии со своими составными частями называемый «он, она, оно...», возникнув посредством необходимого для его возникновения акта благого деяния[61], кроме существования обладает [еще и] распадением,— постольку для его сотворения [должен] существовать агент[62], являющийся причиной его свертывания и причиной [его] разрушения. После того как мир свернется, он (агент) будет пребывать в состоянии безначального, освобожденного чистого сознания, а затем станет вновь, как прежде, сотворять мир ради сознания, связанного не имеющими начала путами[63]. Поэтому-то именно он есть высший бог для мира.

Первая *адхикарана*

Меткол: «Итак, существующий мир воспринимается как мужское, женское и не являющееся людьми и обладает [подверженностью] возникновению, сохранению и разрушению[64]».

Комментарий Мадхавы на *меткол*

Здесь, в этом утверждении, опровергается взгляд *локайятиков* и последователей *мимансы*, считавших, что видимый мир не подвержен трем действиям.

Хету: Ибо у того, что существует, имеется [также] сотворение и уничтожение.

2.2. Первая сутра содержит самые общие, философские идеи трактата.

Первая строка сутры может быть рассмотрена самостоятельно как онтологическое положение, органически не связанное с теологическим содержанием второй строки. Это подтверждается

---

[59] aṉāti.
[60] mutta citturu.
[61] *Саткарья* (carkāṟiyam).
[62] viṉaimutal.
[63] aṉāti pēttam.
[64] nācam.

Библиотека "Руниверс"

и тем, что первая строка обособленно разбирается в первой *адхикаране*.

Однако материал сутры в *адхикаране* рассматривается уже с точки зрения гносеологии посредством введения категории восприятия (cuṭṭuppaṭutal), каковое выступает как средство, достаточное для познания модификаций вселенной. Здесь необходимо остановиться на том историко-философском факте, что оперирование категорией восприятия предполагает оппонента, для которого восприятие являлось единственным способом познания, т. е. материалиста-*локайятика* (именно в этом смысле это место трактуется Мадхавой). Другим исключительно важным моментом является намечаемое здесь противопоставление воспринимаемого мира модификаций миру вообще.

В основании тезиса содержится противопоставление существования сотворению и уничтожению, которое здесь имеет совершенно определенный историко-философский смысл, поскольку явно предполагает оппонента, считавшего мир вечным, не подверженным ни сотворению, ни разрушению.

Не подлежит никакому сомнению, что такими оппонентами были те же *локайятики*.

3.1. Однако в авторском тексте эти оппоненты пока остаются безымянными, и лишь в конце *адхикараны* мы находим обращение к ним, в котором понятие «воспринимаемого чувственно мира» еще более конкретизируется, превращаясь в «мир материальных элементов».

Первая *удахарана*

«О глупцы! Ведь для мира [из] элементов
сохранение возникает
[Лишь] посредством конца и начала; и видя,
Что в [каждой] разновидности[65] одно в одном[66]
возникает, существует и умирает,
Разве не скажут мудрецы[67] того же [и в отношении
мира в целом]?!

3.2. Эта *удахарана* иллюстрирует *адхикарану* и полемически развивает ее содержание; в ней мы вновь находим противопоставление конкретного мира элементов pūtāti и разновидностей perrimai и могущего быть чувственно воспринятым — миру в целом,— противопоставление, связанное с категорией опосредствованного индуктивного знания, противопоставленного непос-

---

[65] perrimai — «разновидность», «вид» (species).

[66] Т. е. «в определенное время», «в соответствующий сезон» (если речь идет о растениях).

[67] ōtār.

Библиотека "Руниверс"

редственному восприятию. «Глупцы», отрицающие начало и конец, противостоят в споре «мудрецам» — адептам *шайва-сиддханты.*

4.1. Для полноты картины мы приведем перевод одного комментаторского стиха Арунанди Тевара (современника автора трактата), где комментируется эта *адхикарана*[68]; совершенно очевидно, что в этом стихе «люди прежних времен» — это те же «глупцы» *удахараны*, т. е. *локайятики.* Здесь мы встречаемся только с одним новым понятием, это — закон, порядок (viti); оно не находит себе коррелята в пределах трактата и в то же время заведомо не является таким fundamentum comparationis, как бог. Ясно, что здесь это не значимый элемент.

Комментарий Арунанди Тевара

[Философы] давних времен[69] считали, что нет
здесь [ни] возникновения, [ни] уничтожения,
Что мир существует безначально, однако,
Чтобы [возразить] на это, я не прибегну к таким
методам доказательства, как умозаключение,—
[Они не нужны], чтобы увидеть, [что] все элементы[70]
в мире согласно закону[71] появляются и исчезают.

Комментарий Субраманья Десикала

«[Философы] прежних времен» — это последователи *локайяты;* «считали» — т. е. считали, исходя только из одного способа познания — свидетельства органов чувств [восприятия, зрения]; «согласно закону» — т. е. согласно тому же способу познания — [простому] восприятию[72], с помощью которого ты[73] установил, что этому миру присуще сохранение, а я устанавливаю, что ему присущи возникновение и уничтожение.

Комментарий Мадхавы

Локайятики при помощи одного лишь восприятия убеждаются в существовании и вечности мира; чтобы опровергнуть это и доказать, что, подобно существованию, имеются еще

---

[68] *civañāṉacittiyār cupakkam*, pp. 55—56.

[69] muṉṉōr — тж. «предки».

[70] pūtāti — то, что имеет своим началом элементы; в переводе Мэтьюза — «материальный мир».

[71] viti — «судьба».

[72] kāṭci — «зрение».

[73] Комментаторы трактуют этот стих как обращение Арунанди Шивачарьи к оппоненту.

Библиотека "Руниверс"

создание и разрушение, достаточно взятого тобой способа — непосредственного восприятия, — в других *праманах* здесь нет нужды. Так говорится в стихе.

4.0. Приведенные выше данные позволяют нам сделать вывод о том, что третий вводный стих и первая сутра трактата Мейкандадевара *Сива-Ньяна-бодам* и комментирующий эту сутру стих из трактата Арунанди Тевара *Шива-Ньяна-сиддхийяр* содержат сведения об индийских материалистах-*локайятиках*. Одно из названий — «люди прежних времен», может косвенно свидетельствовать о существовании материалистической традиции уже ко времени написания обоих трактатов, т. е. в XIII в. н. э. В то же время характер *удахараны* позволяет предположить, что в XIII в. н. э. эта традиция могла еще быть живой (последнее обстоятельство особенно важно, поскольку эти трактаты были созданы до *Сарва-даршана-санграхи*) [74].

4.1. Материал этих трактатов показывает следующие черты учения материалистов: а) отрицание существования души («я»); б) признание восприятия единственным (или основным) средством познания мира; в) отождествление воспринимаемого мира с миром материальных элементов; г) принятие «существования» или «сохранения» как единственной формы бытия мира; д) отрицание сотворения мира.

4.2. Эти черты в основном сходны с чертами материализма, описанными в *Сарва-даршана-санграхе,* что может косвенно свидетельствовать о стойкости материалистической традиции в средневековой Индии.

---

[74] Вопрос об «актуальности» традиции подробно разбирается в заключении следующей главы.

Библиотека "Руниверс"

ПРИЛОЖЕНИЕ

МЕЙКАНДАДЕВАР. *СИВА-НЬЯНА-БОДАМ*
С КРАТКИМ КОММЕНТАРИЕМ, НАПИСАННЫМ МАДХАВА ШИВА-НЬЯНА-ЙОГИ [1]

Введение [2]

В этой книге рассматриваются и исследуются предметы, относящиеся к *джняна-паде* («пути знания») — одному из четырех путей, о которых трактуется в *шайва-агамах* [3]. Не возникнет ли [сразу у изучающего эту книгу] множества разнообразных вопросов, [таких, как]: «Для тех, кому случится слушать эту книгу, каков будет плод от этого? Кто достоин слушать эту книгу? Что является содержанием этой книги? Что было необходимо ясно осознать для [создания] этой книги, [какова] была инструментальная причина [4], ее производящая? Что за имя было дано для ее обозначения? Где употреблялась эта книга? Что послужило ее первоисточником? Кто был ее создателем?» Для того чтобы было устранено сомнение, [разрешены все эти вопросы] и разум вознесся бы в экстазе, — и [написано это] частное ведение, предваряющее эту книгу.

Подобно тому как глаз [может] видеть,
Только если восходит многими восхваляемое солнце,
Что в [этом] мире обширном великую тьму разгоняет,—
Так Нанди [и с ним] муни [великих] собранье,
Дабы в подверженном трудно переносимым страданиям
теле [природу] души постигнув и
Лишь милостью в себе все сочетающего бога прозрев,
тьму с глаз устранив, иллюзию разрушить [5],
дали [они]
Высшую книгу *Сива-Ньяна-бодам*. Изрекшим [же ее] был
Суведаванан [6] из Веннейналлура, окруженного водами
Пеннара,

Библиотека "Руниверс"

Мейкандадевар[7], что ложь различил и рассеял,
Что превозмог весьма сильную вражду, [возникающую вместе] с рождением,
Тот, чьим стопам поклонялись аскеты.

Взгляда не сможет бросить глаз, пока из-за Восточных Гор Восхода[8] не появится Бог Солнца[9], [столь] прославляемый приверженцами многих религий, [пока не появится] он, дабы исчезла густая [завеса] великой внешней тьмы[10] в [этом] обширном мире. Эта книга написана для того, чтобы тот, кто существует в видимом теле, [этом] вместилище, состоящем из семи частей[11], в котором пребывают все труднопереносимые страдания, смог узнать [о существовании] невидимых *атмана* и *параматмана*[12] с помощью [такого] средства познания[13], [как] умозаключение, и осознать их общую природу[14], называемую *татастхалакшана*[15]; чтобы он смог затем, осознав это, избавиться от мыслимой и воспринимаемой *анавамалы*[16], являющейся внутренней тьмой, и чтобы он смог наконец с помощью бога, великое имя которого объединяет, сочетает [в себе] все книги, содержащие [учение] о пути такого избавления священной милостью [этого] Высшего Бога, определяемого великой фразой, состоящей из одного слова[17], познать особенную природу[18] [*атмана* и *параматмана*], называемую *сварупалакшана*[19]. Этим постижением[20] будет уничтожено затемняющее начало[21] и достигнута *шиванубхава*[22]. Вот для чего [и была эта книга] от Ядошеего Бога услышана Нанди, Санаткумарой[23] и другими муни [и затем] поведана [ими] миру.

И эту санскритскую[24] *Шива-Джняна-бодху*, превосходящую все другие книги, трактующие об остальных трех путях, перевел и снабдил объясняющим содержание комментарием[25], называемым *варттика*, Мейкандадевар.

Восхваление Ганеши

Устраняя сомнения относительно пути знания, [о котором трактуется] в Камике[26] и других шиваитских агамах, для [лучшего] изложения и научения разделив содержащиеся там истины на две различные части, «об общем» и «об особенном», и для спасения[27] страны тамилов возникшую из Раурава-агамы *Шива-Джняна-бодху* переведя и составив объясняющий и расширяющий ее содержание комментарий, автор обращается к слоноголовому богу Ганеше, устраняющему препятствия. Автор просит Ганешу, дабы тот не допустил ни малейшей помехи в поддержании его души в [состоянии] *джагры*[28], [необходимом] для познания и изучения трансцендентного[29], дабы сохранил его [на] пути правильного поведения мудрых и дабы ученики [его еще более] научены [истине] были:

Библиотека "Руниверс"

Благие поклоняются
Двум цветкам [30] [стоп того],
Кого Затмение устраняющий, Баньяновым деревом осененный [31]
Прозвал Балованным дитятей [32].

Вторая *адхикарана* [33]

Меткол: Итак, мир существует.

Хету: Так как для несуществующего нет и возникновения.

Меткол: Итак, мир имеет создателя.

Хету: Так как для существующего без создателя нет и акта создания.

Меткол: Итак, без разрушения, [при котором мир] сворачивается, нет и [его появления].

Хету: Так как там, [в мире], свертывание [непременно существует].

Это положение направлено против точки зрения буддистов, считающих, что мир есть «несуществующее», что его существование в [постоянной] связи [всего] друг с другом, появлении и уничтожении и что хотя он и обладает тремя действиями, но нет необходимости в существовании в нем какого-то творца [34].

Вторая *удахарана*

Втянутое возникает из того, во что оно было втянуто по причине нечистоты. То, что существует, должно быть [того же] порядка, [что и] втянутое. Если скажешь, что втянутое в сущности [сохранения пребывает, то мир тогда] неуничтожаем [был бы], — [а поскольку] предметы [мира] уничтожаются, [то] и сохранение и начало пребывают там, [в сущности уничтожения].

Третья *удахарана*

Подобно тому [как из] семени, охлажденного [в] земле, выходит росток, так вследствие кармы пребывающая в ногах Бога Аумкары [свернутая майя] становится чудесной силой [развертывания]. Нужную форму [душе] он, Шива, дает, подобно тому как личинке должную форму дает гусеница.

Четвертая *удахарана*

Не сохраняя, сохраняет, [не разрушая], разрушает, сам не подверженный изменениям, подобно времени пребывает бог.

Библиотека "Руниверс"

Безграничен он, как мысль, в коей виден он; не творя, [творит он], подобен тому он, кто [вновь] видит ясно наяву то, что воспринимал и видел он во сне.

Третья *адхикарана*

Меткол: Итак, [агент] разрушения есть [бог] начала.

Хету: Поскольку мир чувственного восприятия существует, лишь [будучи] зависимым от [агента] разрушения, существующего без чувственного восприятия.

Пятая *удахарана*

Поскольку [предметы мира] возникают и существуют по причине одного, не являющегося одним [из них, и поскольку] их завершение осуществляется в одном, не являющемся одним из них, постольку агент завершения, не являющийся одним [из них, и есть бог] начала; [а то] одно [35], что, подобно ему, неуничтожаемо, многими путями служит [ему] там по достижении [конечного освобождения].

[1] *civañāṉapōtam*, pp. 3, 4, 7—9, 19—27.

[2] pāyiram; вопрос об авторстве трех вводных стихов остается неясным.

[3] В *шайва-агамах* (caivākamam) говорится о четырех путях (pātam) спасения: cariyāpātam — путь хорошего, правильного поведения; kiriyā pātam — путь совершения обрядов, предписываемых священными текстами, способы почитания Шивы; yōkapātam — путь йоги и ñāṉapātam — путь знания, приводящий к осознанию того, что Шива и *джива* — это одно и то же.

[4] karuvi — «орудие».

[5] mayarvu aṟa — в прошлом, по-видимому, очень распространенное выражение в религиозной литературе, и не только шиваитской, см. прил. I к гл. III.

[6] cuvētavaṉaṉ — детское имя (piḷḷaipeyar) Мейкандадевара, данное ему по месту, где он жил — suvētavaṉam, находящемуся к югу от Чидамбарама.

[7] meykaṇṭatēvar — букв. «бог, видевший истину»,— имя, данное за мудрость (ciṟappuppeyar); сокращенная форма имени — Мейкандар.

[8] Удайягири (utayakiri).

[9] paritiyaṅkaṭavuḷ.

[10] puṟaviruḷ. Очевидно, здесь «внешняя тьма» — это все то, что относится к телу и другим материальным объектам и явлениям природы и мешает непосредственному познанию истины. «Внутренняя тьма» (akaviruḷ) — это духовное неведение, незнание индивидуальной душой своей божественной природы.

[11] cattatatu (скр. saptadhatu) — это слюна, кровь, кости, кожа, мясо, мозг и семя.

[12] *Параматман* — духовное первоначало вселенной, само не имеющее ни другого источника, ни причины. Это понятие фигурирует в ряде ортодоксальных школ, особенно в ранней *санкхье*.

[13] Основных средств познания три: видение, думанье, говорение.

Библиотека "Руниверс"

[14] potuviyalpu.

[15] taṭattalakkaṇam, т. е. такие свойства предмета, которые проистекают не от его особенности, его внутренней сущности, а от контакта его с внешними объектами. В таком аспекте Шива выступает как производящий пять действий, *панчакритья* (pañcakiruttiyam): сотворение (ciruṭṭi), сохранение (titi), разрушение (caṅkāram), затемнение душ в делах мира до того, как будет полностью исчерпана вся карма (tirōpavam), и оказание душам милости освобождения от связующих их оков (aṉukkirakam).

[16] aṇavamalam — нечистая, загрязненная материя, ограничивающая и сковывающая душу.

[17] namaccivāya — см. прим. 3 прил. IV к гл. III.

[18] ciṟappiyalpu.

[19] coṟūpalakkaṇam — особые отличительные черты, внутренне присущие предмету.

[20] Анубхути (aṉupūti).

[21] mayakkavācaṉai.

[22] civaṉupavam, или *шивабхога* (civapōkam),— последнее из десяти состояний души (tacakāriyam), в котором она погружается своей индивидуальностью в высшее существо, Шиву. Девять других, это: 1) *таттварупа* (tattuvarūpam) — осознание душой действий тридцати шести *таттв* — сущностей (согласно *шайва-сиддханте*, во вселенной есть 36 *таттв*); 2) *таттвадаршана* (tattuvataricaṉam) — осознание душой тридцати шести *таттв*, как проистекающих из *майи* и недеятельных; 3) *таттвасуддхи* (tattuvacutti) — состояние, в котором душа более не подвержена влиянию *таттв* и осознает себя сущностью, обособленной от них; 4) *атмарупа* (āṉmarūpam) — состояние, в котором душа осознает, что ее формой является сознание (intelligence); 5) *атмадаршана* (āṉmataricaṉam) — осознание душой того, что она не может действовать независимо; 6) *атмасуддхи* (āṉmacutti) — состояние самоотрешенности души и утверждение ее в божественной милости; 7) *шиварупа* (civarūpam) — ясное понимание душой того, что Шива своей милостью очищает ее от загрязнения (marani); 8) *шивадаршана* (civataricaṉam) — понимание душой своей ограниченности и божественной мудрости; 9) *шивайога* (civayōkam) — осознание душой вездесущности Шивы и приведение себя в соответствие с ним, но без потери индивидуальности.

[23] Один из четырех мифических мудрецов, рожденных от разума Брахмы.

[24] Мадхава Шива-Ньяна-йоги считает, что *Сива-Ньяна-бодам* является переводом *Раурава-агамы* — шестнадцатой из двадцати восьми шиваитских агам (на тамильский язык была переведена также и последняя агама — vāṭulam).

[25] poḻippurai.

[26] kāmikam — первая из двадцати восьми шиваитских агам.

[27] uy (то, что делается для спасения) — это технический термин тамильской шиваитской литературы, употреблявшийся уже во второй половине I тысячелетия.

[28] cākkiram (скр. jāgra) — первое из пяти состояний души, *панчавастха* (pañcāvattai, aintavattai), в котором душа пребывает в лобной части головы и является абсолютно бодрствующей и предельно активной. Четыре других состояния, это: *свапнавастха* (cōppaṉāvattai), при котором душа находится в задней части шеи, *манас* активен, а органы чувств бездействуют; *сушупти* (cuḻutti) — состояние глубокого сна, в котором *манас* и органы чувств полностью бездействуют; *турийя* (tūriyam) — душа находится в области пупа вместе с *праной* (жизненным духом) и осознает себя как нечто обособленное; *турийятита* (tūriyātītam) — трансцендентное состояние души, при котором она находится в *муладхаре* (область между основанием полового органа и заднепроходным отверстием) и осознает свое неведение.

[29] atītam.

[30] Очень распространенный образ в тамильской литературе *бхакти*; согласно объяснению Мадхава Шива-Ньяна-йоги, одна стопа Ганеши сим-

Библиотека "Руниверс"

волизирует «силу знания» — *джнянашакти,* другая — силу действия — *крия-шакти.*

[31] Эпитеты Шивы.

[32] pollā(ta)piḷḷaiyār — эпитет Ганеши; связан с пураническим эпизодом, в котором Ганеша (сын Шивы) позволил себе чрезмерно вольно обращаться с муни Нанди.

[33] Перевод сутры первой *адхикараны* и первой *удахараны* дан в тексте гл. V.

[34] Это — краткое пояснение Мадхава Шива-Ньяна-йоги.

[35] Речь идет о душе.

Библиотека "Руниверс"

ГЛАВА VI

ТАМИЛЬСКИЕ ШАСТРЫ. II

(Сведения о материалистической философии в трактате Арунанди)

0. 1. В предыдущей главе были рассмотрены некоторые историко-философские данные одного из основных источников средневековой тамильской философии *шайва-сиддханта*, трактата *Сива-Ньяна-бодам*, созданного Мейкандаром, очевидно, в первой половине XIII в. н. э. Здесь будут рассмотрены сведения о древнеиндийском материализме на материале другого важнейшего трактата *Шива-Ньяна-сиддхийяр* (civañāṉa cittiyār), автором которого был Арунанди Тевар (aruṇanti tēvar), являвшийся, по-видимому, старшим современником Мейкандара[1].

---

[1] Относительно хронологическая связь этих двух авторов прежде всего основана на том бесспорном факте, что этот трактат Арунанди является комментарием на сутры Мейкандара. Однако, согласно издавна существующей легенде, Арунанди был значительно старше Мейкандара. Вот вкратце содержание этой легенды. Арунанди, принадлежавший к касте адишайва, был родовым наставником рода отца Мейкандара, входившего в касту велала. Будучи бездетными, родители Мейкандара обратились за советом к своему гуру. Арунанди велел им погадать на одной шиваитской поэме. Следуя указанию, данному в поэме, они совершили омовение в месте слияния Ганга, Джамны и Сарасвати, после чего якобы и родился Мейкандар. Когда мальчику было два года, его перевезли в Веннейналлур, где, как гласит легенда, к нему явился мифический муни Параньджоти и преподал ему сущность учения *шайва-сиддханты*, дабы Мейкандар изложил его в тамильских сутрах и этим спас тамилов от духовного неведения. Позднее к Мейкандару стали стекаться многочисленые ученики; сначала Арунанди из-за ущемленного самолюбия не пожелал слушать наставления мальчика, но потом смирился, стал лучшим из его 49 учеников и написал обширный комментаторский трактат. Основой для абсолютной хронологии служит надпись (высеченная на стене храма в Тируваннамалай), из которой явствует, что на 16-м году царствования Раджараджи III Чолана (1216—1256) Мейкандар построил шиваитский храм и устроил пруд для омовения. Четвертый великий гуру (после Марай-Ньяна-Самбандара, Мейкандара и Арунанди) Умапати Шива-чарья написал свой основной труд — caṅkaṟpa nirākāraṇam в 1313 г. (см. *tamiḻilakkiya varalāṟu*, pp. 22—28, 30—31).

Библиотека "Руниверс"

0. 2. Трактат Арунанди — самое большое произведение комплекса «14 шастр»; он содержит 629 четверостиший типа *вируттам.* Первая часть трактата — parapakkam («другая сторона») — содержит изложение (и опровержение) взглядов последователей 14 систем противников *шайва-сиддханты*, начиная с материалистов-*локайятиков* и кончая *панчаратринами* [2].

0. 3. Описанию учения материалистов-*локайятиков* посвящено 21 четверостишие; 31 четверостишие посвящено опровержению этого учения, т. е. более одной шестой текста трактата,— больше, чем какой-либо другой из 14 критикуемых систем. Если учесть еще и тот факт, что в этом трактате (как в *Сарва-даршана-санграхе* и ряде других) материалисты описываются первыми по порядку (за ними непосредственно идет описание четырех философских школ буддизма) и что вся последовательность описываемых систем ни с какой точки зрения не может претендовать на историчность, то можно сделать вывод, что *локайятики* были главными противниками *шайва-сиддханты* в XIII в. н. э. [3]. Ниже приводится перевод и подробный комментарий 21-го четверостишия [4].

1. 1. (II) [5]. *Локайятика* — это тот, для кого в мире [нет ничего],
[Кроме женского] лона да гирлянд цветов благоуханных,
сверкающих на плечах, натертых сандаловой пастой.
[Божьей] милости и мудрости лишенный, утверждает он,
Что истинно учение, которое [в древности] изрек
пурохита [6] Индры.

1. 2. Это — традиционное начало описания *локайяты.* Во-первых, обязательное связывание описываемого учения или системы с каким-либо мифическим «основателем традиции», как, например, джайнизма — с Ришабхадевой, вед и эпоса — с Вьясой, *санкхьи* — с Капилой. Для *локайяты* такую роль играл наставник и жрец богов Брихаспати [7].

---

[2] Другие 12 систем — это *саутрантика, йогачара, мадхьямика, вайбхашика, нигганткха* (джайнизм), адживака, учения Кумарилы и Прабхакары (две разновидности системы *пурва-миманса*), *шабдабрахмавада* (разновидность *ньяйи*), *майявада,* учение Бхаскары (*бхедабхедавада* — разновидность *веданты*) и атеистическая *санкхья.*

[3] Более подробная трактовка этого вопроса будет дана в конце главы.

[4] Перевод сделан по изданию *civañāṉacittiyār parapakkam,* pp. 21—43. Комментарий к тексту, написанный прозой на тамильском языке, принадлежит Таттвапракасару (tattuvapirakācar), жившему в первой половине XVII в. н. э.

[5] Первые 10 четверостиший носят посвятительный характер.

[6] Скр. purohita (purōkitaṉ) — «домашний жрец».

[7] О Брахаспати и *Брихаспати-сутрах* см. *Lokāyata*, pp. 6—8, 16, 218; Д. Чаттопадхьяя, *Локаята Даршана*, М., 1961.

Библиотека "Руниверс"

Во-вторых, описание начинается с самого несущественного в философском отношении, но в то же время имеющего целью еще до перехода к существенным моментам учения *локайятиков* создать у читателя-индуиста резко отрицательное отношение к этому учению, — с крайнего гедонизма. Не останавливаясь на таких стандартных гедонистических ценностях, как еда и питье, автор сразу называет плечи и половой орган женщины и этим добивается у читателя ассоциации: «Ученье Брихаспати — *локайятика* — половая связь с женщиной — как то, что считается единственно ценным». Это второе обстоятельство может возбудить сомнения в существовании в XIII в. н. э. *локайятиков* как реальных оппонентов *шайва-сиддханты* и заставить еще более сомневаться в том, что гедонизм, подобный тому, который приписывался *локайятикам,* мог вообще когда-либо существовать в Индии.

2. 1. [Их] источники познанья — это зрение и прочие чувства.
Шесть чувств необходимы [для познания], а вывод
и прочие виды опосредствованного знания не нужны —
так считают они;
Воспринимаемые [чувствами] предметы — это элементы,
о которых говорится, что они [суть] твердь и жидкость,
К которым присовокупляются труднодоступные
ощущению жар и воздух.

2. 2. В этом четверостишии — крайне упрощенное понимание теории познания *локайяты*. Сенсуализм *локайятиков* подчеркивается противопоставлением непосредственного восприятия отрицаемому ими выводу. Здесь интересно отметить, что из обычных четырех элементов выделяются жар и воздух, как элементы труднодоступные ощущению.

3. 1. Имена, которыми называют эти [элементы],
суть земля, вода, огонь, затем
Ветер — [так] говорят о них; если же сказать
о качествах, связанных с ними, то они суть
Запах, вкус, форма и осязание.
Эти [элементы] восхваляемы [*локайятиками*,
которые считают], что они
по природе вечны и находятся один внутри другого.

3. 2. Здесь «имена» означают переход к конкретным понятиям, поскольку на органы чувств действуют конкретные предметы, а не абстрактные стихии, явления, а не сущности: последнее обстоятельство четко осознавалось едва ли не всеми шко-

Библиотека "Руниверс"

лами древнеиндийской философии, в том числе и *шайва-сиддхантой.*

Качества, *гуны*, это те свойства, которые обнаруживаются во взаимодействии элементов с органами чувств.

3. 3. В замечании о «восхвалении» элементов явно ощущается перенос индуистского культового момента на атеистическую систему: в таком контексте и «вечность» выступает как атрибут бога, перенесенный во внекультовую сферу. Точнее: поскольку любая индийская ортодоксальная философская система воспринимает вечность только в связи с божественностью, первичной реальностью, то она не может себе представить, чтобы вечное не было объектом богопочитания. Здесь, как и в 1. 2., можно усмотреть чистый вымысел, «произвольное конструирование».

3. 4. Конец четверостишия безусловно предполагает, что один из элементов космогонически первоначален (слово «космогонически» здесь употребляется условно); подробнее об этом будет сказано ниже.

4. 1. Из сочетания соединяющихся [друг с другом элементов] возникают многие формы,
Подобно тому как из глины, положенной [на гончарный круг], создаются многие горшки;
[И] из этих [сочетаний элементов] все чувства и органы чувств, [обладающие] качеством ума, происходят,
Подобно тому как из воды [вздуваются] пузыри.

4. 2. Здесь «сочетание» специально обозначено словом puṇaṟcci (также «совокупление», «соитие») в отличие от puṇaṟppu (последняя строка 3. 1.) — «нахождение одного внутри другого». Слова эти вне философского контекста синонимичны (так же, как и суффиксы ci и pu); различие суффиксов используется для выработки специальной тамильской философской терминологии [8].

Аналогии с глиной и водой стандартны для древнеиндийских философских представлений.

4. 3. В третьей строке речь идет об «органах чувств ума» (или знания), называемых в санскритской философской литературе *джнянендриями* (jñānendriya) в отличие от *кармендрий* (karmendriya) — органов действия.

5. 1. Когда один элемент исчезает, — гибнут чувства;
Подобно им [таким же] порядком [гибнут] предметы [все], стоящие и двигающиеся;

---

[8] Замечания по лексике и терминологии здесь будут делаться только в случае крайней необходимости.

Библиотека "Руниверс"

Если же [выше]названным способом [из элементов]
возникшее действие исчезает,
То [сами они, будучи] материальной причиной, будут
существовать; знать это —
и есть [истинное] знание.

5. 2. Комментатор говорит, что «один элемент» — это именно воздух, а не вообще «один из элементов»[9]. Материал, из которого создаются органы чувств (poṟi), — это те же элементы[10]; их агрегат — это материальная причина чувств[11]. Чувства по отношению к элементам выступают как результат, как действие (kāṟiyam, скр. kārya). Этот стих как бы завершает общую вступительную часть описания философии *локайяты* в трактате Арунанди.

6. 1. И в чем провинились мирские люди перед приверженцами
религии, что те [обманывают их], говоря,
Что существуют [такие вещи, как] карма, душа и бог,
[в то время как на самом деле не существует
ничего], кроме таким образом [из сочетаний
элементов возникших вещей]?
[Но то, что] они проповедуют, [подобно небылице] о
сыне бесплодной женщины,
Который на заячьем роге взлетел на небо и нарвал
райских цветов!

6. 2. В этом четверостишии провозглашается атеистический принцип *локайяты*; отвергаются три основные сущности индуизма — карма, душа, бог — как то, что не является состоящим из элементов, а потому не может ни существовать, ни быть познанным.

7. 1. Если утверждать о душах, что они испытывают
последствия всего содеянного в прежних рожденьях,
То где и каким образом будет в будущем что-либо
испытано из того, что в рождении этом
[вместе с телом] погибнет?
Если же утверждать, что с гибелью грубого тела,
снабженного органами чувств, останется
тонкое тело,

---

[9] appūtaṅkaḷil vāyupiriya (см. *civañāṉcittiyār parapakkam*, p. 26).

[10] В основе древнеиндийской (да, вероятно, и всякой иной) сенсуалистической гносеологии лежит принцип «подобное познается подобным»; об этом см. Пятигорский и Ракитов, стр. 82.

[11] Согласно традиционной древнеиндийской логической классификации, причины бывают трех родов: первопричина, или материальная причина, вспомогательная причина и производящая причина.

Библиотека "Руниверс"

То не будет ли это, господин мой, то же, что
говорить будто с исчезновением
головни от нее где-либо останется свет?

7. 2. Это — разработка сказанного в предыдущем четверостишии. Здесь отрицается переселение душ и карма. Особенно интересно, что этот вопрос связывается с существованием так называемого «грубого тела» и «тонкого тела». Эти представления возникли в древнеиндийской религии гораздо позднее представлений о карме, *атмане* и *брахмане*. Они, скорее, относятся к раннесредневековым мистическим разновидностям индуизма и буддизма. Согласно ведантистской трактовке, грубое тело (скр. sthūla śarīra) есть тело (скр. deha), состоящее из материальных элементов и исчезающее со смертью; ее тонкое тело (скр. sukṣma śarīra) есть «тончайшие части элементов», «семя тела», которое остается с душой, и пока оно с ней, для души сохраняется возможность воплощения [12]. Совершенно очевидно, что представления об этих двоякого рода телах никоим образом не могут быть связаны с древними материалистами, как и с древними идеалистами. Возможно, что и здесь мы встречаемся с явлением искусственного переноса на взгляды противников своих собственных взглядов.

8. 1. После того как [растенье] погибло, положенные
в поле сухие стебли и листья [новому растенью
удобрением] послужат; но если
Деяния прошлые им уподобить, [то, как и первые], они
[должны] действовать [лишь] в том же месте [13];
[Но стал бы] ты [14] утверждать, что пища, которой
накормил ты истощенное [голодом] тело,
после того как
Переварится в желудке, даст силу только животу?

8. 2. Это — продолжение опровержения *локайятиками* концепции кармы и переселения душ. В уста *локайятиков* вкладывается примитивная и неубедительная аналогия, причем подчеркнуто грубо физиологического свойства. Она как бы навязывается им их противниками ведантистами или *шайва-сиддхантистами*. Если карму можно уподобить остаткам растений или пищи, то, как и последние, она должна действовать только в прежнем месте. В основе же ортодоксальной теории переселения

---

[12] Подробное изложение по этому вопросу см. P. Deussen, *The sistem of the Vedanta*, Chicago, 1912, pp. 325—326, 370—374.

[13] Т. е. в месте, куда были помещены.

[14] Здесь — это форма обращения к оппоненту, так же как и «господин мой» в предыдущем четверостишии.

Библиотека "Руниверс"

души лежит представление о попадании души после смерти очередного тела в одно из бесчисленных лон вселенной.

9. 1. Если [ты] утверждаешь, что [всякое] различие
в деятельности тела и [органов] чувств
зависит от действия кармы,
То какой же прошлой кармой обусловлено, о ты,
лишенный разума, то,
Что пальцы одной и той же руки различаются между
собой по длине?
[Это] различие обусловлено тем, что элементы
изменяются, среди них происходит
увеличение [или] уменьшение.

9.2. Здесь также весьма примитивно опровергается тезис об обусловленности различий тел различиями действий, совершенных воплощенной душой в прежних телах.

Опять аналогия, вкладываемая в уста материалиста его идеалистическими противниками, заведомо не отвечает концепции кармы, согласно которой прошлые действия определяют лишь основные (а не всякие) различия тел и чувств в будущем рождении.

10. 1. Если [ты] говоришь, что все удовольствия и страдания
зависят [лишь] от хорошей или дурной кармы,
То, сандал и прочие прозрачные благовонные жидкости
соединив со сверкающим ослепительным пламенем,
Скажешь ли ты, от добра ли, зла ли это происходит?
Ведь все это [не от кармы, а от] природы появляется.

10. 2. Здесь природа (iyalpu) — это элементы со всеми их качествами, вступающие во взаимодействие друг с другом. Добро и зло, удовольствие и страдание — только следствия того или иного соединения элементов, причинно не могущие быть связанными с какими-либо этически оцениваемыми действиями, являющимися материалом, содержанием кармы.

На этом кончается раздел, где *локайятики* опровергают карму.

11. 1. Не говори, [будучи] в заблуждении [от ложного учения],
что в теле, кроме качеств материальных,
Есть [еще] могущая быть ощущаемой душа; ведь
только шесть чувств ума
Должны ценимы быть; без них установленная истина
[Подобна] истине, [заключенной в словах] людей,
говорящих о размерах рогов
несуществующего на земле зайца.

Библиотека "Руниверс"

11. 2. Душа отрицается, как не могущая быть воспринятой органами чувств. Чувства провозглашаются единственным источником познания. Как и в 4. 1, обращает на себя внимание термин «чувства ума» (или «знания»), возможно также искусственно приписываемый материалистам.

12. 1. Если бесформен бог, то он будет подобен не имеющему
сознанья эфиру,
Если он обладает формой, то, [как всякая форма],
будет [возникшим он] из сочетанья других
элементов;
Если ж он существует, объединяя [в себе] то
и другое, то как же, скажи,
Над землей [простирающееся] необъятное небо камню
опорой сможет служить?

12. 2. Здесь важно отметить, что небо или эфир (akāyam, vicumpu) рассматривается как нечто, не имеющее формы и, таким образом, не состоящее из элементов в отличие от воздуха, ветра. Очевидно, что здесь «небесное вещество», эфир, не является пятым элементом, а наоборот, как бы служит основанием для антитезы четырем элементам. Впрочем, какое-то противопоставление «ветра», как первичного, трем другим элементам, возможно, намечается и в 5. 1.

12. 3. Аналогично 3. 1. в этом четверостишии чувствуется искусственный перенос идеалистами религиозных моментов на материалистическую концепцию. Это в какой-то мере подчеркивается и комментатором Таттвапракасаром, который, суммируя содержание четверостишия, говорит: «Для них нет иного бога, кроме элементов».

13. 1. Из элемента возникает пища, от пищи — тело,
[из тела] — *буддхи*;
От ума отделяясь, возникает *манас*; о возникновении
этих различий
И говорят веды; и почему же мирские люди все,
В уныние впав и слыша, что нет пути иного, не примут этого?

13. 2. Здесь ясно намечается своего рода «эволюционный ряд». Эволюционный не в общем генетическом смысле, т. е. не филогенетический ряд, а в смысле онтогенетическом; иначе говоря, всякий раз, когда существует *манас*, он должен был возникнуть именно таким образом из первичной по отношению к нему материи.

13. 3. «Из элемента» (pūtattē) позднейшим комментатором трактуется как «из тверди». Если эта трактовка верна, то мы здесь опять имеем дело с дифференциацией элементов, на этот раз в еще большей степени, чем в 5. 1 или в 12. 1. Вообще

Библиотека "Руниверс"

любая временна́я схема, любое схематически изображенное развитие нуждается в предварительной пространственной дифференциации. Возможно, однако, что Арунанди Тевар воспользовался космогонической теорией, изложенной в упанишадах, особенно ясно и полно — в *Чхандогья-упанишаде*, в «Беседе брахмана Уддалаки с его сыном Шветакету» [15]. И если принять это предположение, то такая трактовка выражения «из тверди» может считаться вполне приемлемой и даже единственно возможной. Это косвенно подтверждается и упоминанием здесь вед, в которые по традиции включаются упанишады, и в частности *Чхандогья-упанишада.*

14. 1. Все [эти напрасно] мучающиеся дураки, видя
на земле плотское наслаждение,
Бегут [от него], страстно стремясь обрести на небе усладу.
Да не [подобны ли в этом] они тем несчастным,
которые, жестокою жаждой томясь и воду увидев,
Прочь бегут [от нее], полагая, что [в месте ином,
где], как они слыхали, [тоже есть]
вода, они смогут напиться?

14. 2. В этом четверостишии осуждается примитивный аскетизм, целью которого является воздаяние. Интересно, что здесь еще нет принципиального отрицания рая, что подчеркивается и характером аналогии. В общем, это четверостишие провозглашает гедонизм, но совсем не так резко и грубо, как это мы видим в 1. 1.

15. 1. Живи же, о *ва́ми,* [наслаждайся жизнью], дай [твою]
правую руку, и если о тебе говорят,
Что ты мой друг, близкий по образу жизни, то [сам]
ты видишь, [что это так].
[Ведь] ты, [как и я], являешься [для] дураков тем,
кто совершает [такие], называемые [ими] дурными
[Поступки], как убийство и кража; ты подобен
светильнику, окруженному прекрасными
длинноволосыми женщинами.

15. 2. Это — первое четверостишие, где материалист обращается не к своему противнику идеалисту — ведантисту или *шайвасиддхантисту*, а к *ва́ми* (скр. vāmin), которого называет своим другом, единомышленником. *Ва́ми* — это приверженец известной древнеиндийской секты *вамачара* (скр. vamacara) — шиваитской тантристской секты «левой руки». Приверженцы

[15] «Твердь, [пища], будучи съеденной, разделяется на три части: грубейшая часть становится испражнением, средняя часть — плотью, тончайшая — духом». (*The Upanishads*, transl. by M. Müller, vol. I, Oxford, 1900, p. 96; см. также Пятигорский и Ракитов, стр. 75—76).

Библиотека "Руниверс"

этой секты имеют основным объектом культовой связи — *шакти*, женскую энергию бога Шивы. По мнению ряда исследователей, культовая практика этой секты, как и вообще тантризма, является исключительно древней, восходя к доведийским культам матери-земли и женского начала [16]. Среди обрядов секты *вамачара* особую роль играло ритуальное потребление пяти *м*, т. е. вкушание мяса, рыбы, поджаренных зерен, питье опьяняющего напитка и совокупление с женщинами (скр. mamsam, matsya, mudra, mada, maithuna) [17].

Здесь можно сделать три предположения. Первое: *вамачара* среди ортодоксальных индуистов пользовалась репутацией наиболее презираемой секты как потому, что ее обряды включали действия одиозные, строжайше запрещаемые обычаем ортодоксов, так и потому, что членами этой секты были в основном представители низших каст (особенно париев на юге) [17]. Связывание материалистов-*локайятиков* с *вáми* должно было вызвать самую отрицательную ассоциацию у ортодоксального слушателя или читателя, ибо нельзя было придумать для идейного противника более низкой моральной квалификации, чем назвать его другом *вáми*. Второе предположение имеет в виду реальную историческую, может быть даже генетическую, связь тантризма с древнейшим материализмом в Индии [18]. Даже если такая связь сама по себе и существовала в действительности, трудно себе представить, чтобы информация о ней стала доступной обитателям средневековых шиваитских *матов* Тамилнада. Третье предположение, а именно, что это четверостишие говорит о реальной связи *локайяты* и *вамачары* в Южной Индии начала II тысячелетия н. э., кажется наименее близким к истине, поскольку, как это уже неоднократно замечалось, нет никакой уверенности в реальности материалистических оппонентов *шайва-сиддханты*, во-первых, и никаких данных о распространении *вамачары* на юге в этот период, во-вторых. Очень важно помнить, что в *локайяте* мы прежде всего видим пусть скудную или в скудном виде до нас дошедшую, но философскую теорию, а в *вамачаре* — культовую практику. Единственной областью, в которой они в какой-то мере соприкасаются, является этика; но как раз именно этика материалистов всегда наиболее извращалась в описании их идеалистических противников. Так что пока наиболее правдоподобным нам представляется первое предпо-

---

[16] См. A. Avalon, *Principles of Tantra*, London, 1914; P. C. Bagchi, *Studies in the Tantras*, Calcutta, 1939.

[17] J. A. Dubois and H. K. Beauchamp, *Hindu manners, customs and ceremonies*. Oxford, 1928, p. 286. — Следует отметить, что до позднейшего времени такого рода обряды сохранялись не на юге — признанном центре шиваизма, а в Бенгалии.

[18] Эта точка зрения усиленно отстаивается Д. Чаттопадхьяйей (*Lokāyata*, pp. 51—54).

Библиотека "Руниверс"

ложение, с чем, кстати, согласуется и наша интерпретация первого и ряда других четверостиший этой части Арунанди.

16.1. [Если такие] великие боги, как Рудра, Брахма
да Индра с Вишну, столь невероятные штуки,
С молодыми женщинами [совокупляясь], проделывали,
То и мы подобно им да будем жить, и когда возникнет
желанье, со страстью
Совокупимся с благоуханноволосыми женщинами,
не так ли?

16.2. Здесь, как мы видим, *шайва-сиддхантист* прямо «напал на жилу». Едва скользнув по гносеологии *локайяты,* он кончает тем, с чего, по существу, начал,— смакует явно им же самим приписываемые *локайятикам* гедонистические крайности. *Локайятик* говорит, что если общение с женщиной дозволено богам, то людям оно уж и подавно не может быть запрещено. Ссылка на богов здесь аналогична апелляции к ведам в 13.1. *Сиддхантист,* устами *локайятика* говоря о «штуках» богов, подразумевает широко известные из санскритских пуран и эпоса мифические образы и ситуации, а именно, что Рудра скрывал у своего бедра женщину, у Брахмы женщина была под языком, у Вишну — на груди; Индра совокупился даже с женой наставника богов Брихаспати и позднее за свое неуемное женолюбие был наказан тем, что на теле его во множестве появились женские половые органы; сам же Брихаспати блудил с женой своего брата, когда та была беременна, и т. д.

16.3. Знаменательно, однако, что здесь ни слова не сказано о Шиве, постоянно общающемся, согласно пураническим же версиям, с супругой своей Парвати. Ко времени написания этого трактата Рудра, бог ведийского пантеона, давно уже принадлежал истории культа более, нежели живому культу, а Брахма, как обычно в шиваитском описании, фигурировал в паре с Вишну, будучи противопоставлен Шиве, как единственно истинному богу, побеждающему и всячески посрамляющему их обоих. Но поскольку и сам Брахма по существу не был объектом культа на юге, то становится очевидным, что основного бога — соперника Шивы — Вишну умышленно поместили рядом с малозначащими или «вышедшими из употребления богами» для умаления его роли, аналогично тому как в 13.1. материалистическое учение было приписано ведам (без дальнейшей конкретизации) для умаления их роли по сравнению с шиваитскими агамами [19]. Здесь же достигается как бы двойной пропагандист-

[19] Это — явление чисто культового характера. Поскольку создание ведийского комплекса и большой части эпоса и пуран было по традиции связано с риши и ведийскими богами, в культе Шивы они по преимуществу должны были играть подчиненную или даже отрицательную роль в системе объекта

Библиотека "Руниверс"

ский эффект: материалист изображается как распутник да заодно компрометируется Вишну, фигурируя в одной компании с распутными ведийскими богами, а половая жизнь Шивы остается в тени,— он молчаливо присутствует в своей отшельнической манифестации.

Разумеется, если бы мы имели дело с рецензией или парафразой какого-либо действительно созданного древним материалистом текста или высказывания, то в нем либо Вишну вовсе не фигурировал бы наряду с древними богами, а если фигурировал бы с Брахмой, то там-то уж обязательно был бы и Шива.

17\. 1. [Мы] — одного обличья люди, [мы] те, кто, [сначала]
с красавицами в притворную ссору поиграв[20],
[затем в объятии]
Сливаются с ними, [ласкают их], покрывают краской
[их] прелестные ноги, соперничающие в красоте
с лотосом красным[21],

богопочитания. И в *шайва-сиддханту* такое отношение к ведам было перенесено из гимнов шиваитских бхактов и из тамильских шиваитских пуран, где оно создавалось в свою очередь под влиянием позднейших санскритских шиваитских пуран (хотя не исключено и обратное влияние). Секкилар в *Перийяпуране* писал о Шиве: maṟaikaḷā yiṉamuṉ ṃalarp patam paṟṟi niṟpa iṟaivaṉ — «Бог, бывший прежде вед, тот, кого [веды] восхваляли, к стопам [его] приникнув» (*periyapurāṇam*, p. 29). С появлением трактата Мейкандара веды открыто объявляются второстепенным источником, факультативным для шиваизма вообще. В этом смысле исключительно интересно следующее место в поздне-средневековой «Пуране священных игр» Параньджоти, в той ее части, где рассказывается история просветления знаменитого шиваитского поэта-*бхакта* Маниккавашагара: ... puttakatteḻu tiyaciva ñāṉameyp pōtam... kaṇṭār «Вадавуран (*Маниккавашагар. — А. П.*) увидел этого великого гуру (Шиву. — *А. П.*). сидящего под деревом с книгой *Сива-Ньяна-бодам*...» (parañcōtiuṉivar, p. 575).

Что за несуразность с точки зрения хронологии? Ведь Маниккавашагар даже если принять наиболее позднюю его датировку, жил не позднее IX в., т. е. лет за триста до Мейкандара! Но в том-то и дело, что индуизму, в едва ли не любой его культовой разновидности, свойственно иметь особое, фантастическое время для объекта культа; и все, что попадает в систему объекта, вместе с тем уходит и из реального времени течения событий. В легенде Параньджоти Шива является создателем *Сива-Ньяна-бодам*, и этот трактат, таким образом, предшествует своему реальному созданию Мейкандаром.

[20] Согласно древней тамильской эротологии (akapporuḷ), любовная ссора, размолвка (ūṭal) являлась одним из пяти образов действия возлюбленных по отношению друг к другу (uripporuḷ); четыре других — это совокупление (puṇartal), расставание (pirital), терпеливое ожидание возлюбленной возлюбленного (iruttal), сетование возлюбленной на долгую разлуку (iraṅkal). Эта классификация приводится в известном средневековом эротологическом трактате (см. *naṟkavirāca nampi yakapporuḷ*, maturai, 1913).

[21] В Тамилнаде у женщин существовал обычай накладывать на ноги охру, поскольку стандарт красоты требовал, чтобы ноги у молодых женщин были красными. То обстоятельство, что здесь ноги любовницы покрывает краской *локайятик*, должно, по мысли автора, подчеркивать его преклонение перед женским телом, как перед богом.

Библиотека "Руниверс"

И всеми частями тела своего до ног их дотрагиваются;
люди же отшельнического обличья, право,
В заблужденье пребывая, не могут истину [постичь],
безумные, правильного пути не знают.

17.2. Противопоставление *локайятиков* отшельникам здесь весьма искусственно. По-видимому, описание эротических моментов должно все более углублять отрицательную ассоциацию. Это описание, кстати, согласуется со средневековой эротологической традицией и, разумеется, невозможно в устах древнего материалиста, тем более что «любовная ссора», как то, что должно предшествовать совокуплению, характерна именно для тамильской раннесредневековой эротологии.

18.1. Так и живем [мы, общаясь] с олагоуханноволосыми
женщинами, углубляясь в отверстие, что [скрыто] у них,
подобное [отверстию] в драгоценном камне,
Пьем нектар, [что дают] в изобилии нежные алые уста,
подобные лепесткам водяной лилии,
В объятьях сжимая сверкающие подобно брильянтам
мягкие плечи.
А те все, скудоумные, гибнут [бесцельно] в одиночестве,
надеясь [на наслаждение в]
мире ином.

18.2. Как и предыдущее, это четверостишие продолжает устами *локайятика* подробное описание полового общения, а в концовке с презрением говорится об отшельниках, отказывающихся от женщин.

19.1. На залитую лунным сиянием террасу поднявшись, [мы]
соединяемся с женщинами, чей лик подобен светлой луне;
Прижимаемся [устами] к их устам алым, по блеску
подобным свету полной луны, [грудью] — к соскам
Их грудей, сверканьем подобным молодой луне;
и этого наслаждения, вновь и вновь [повторяемого],
Избегают религий приверженцы презренные.

19. 2. Это четверостишие настолько прекрасно по своему звучанию и образности, что отрицательность ассоциации здесь едва ли не уступает места положительности, эротологический натурализм — эстетической изысканности.

20. 1. [Иной раз], легкой любовной ссорой огорчась,
грусть испытываем и усталость, но, стремясь

Библиотека "Руниверс"

Соединиться с возлюбленными, с мольбой к их ногам
припадаем — вот наше [покаяние и] *тапас*!
Но когда затем, снова с этими женщинами слившись, в
страсти к ним сознание теряем и все *гуны*,
То [это состоянье] для нас — конечное освобождение,
мукти, [преисполненное] наслажденья, [а сами мы]
в нем те, кто достигли *мукти*.

20.2. Это четверостишие ярко пародийного характера, в нем — сплошное богохульство, карикатура на индуизм. Временное воздержание от половой связи сравнивается с тапасом, аскетизмом, а половой акт уподобляется *мукти*, конечному освобождению[22], при достижении которого, согласно индуистской концепции, исчезает индивидуальное сознание (uṇarvu). Но вместе с тем возможна и параллель с некоторыми тантристскими и шактистскими концепциями, согласно которым половой акт считается обрядовым действием, а оргазм представляется как состояние исчезновения сознания, как некое экстатическое состояние, сходное со смертью. Но как уже было сказано, у нас нет никаких доказательств реальной связи *локайяты* с тантризмом.

21.1. Так зачем же мучиться и изнурять себя [*тапасом*],
думая, что, кроме блаженства [от совокупления],
здесь есть [еще иное блаженство]?
Если же есть такие, кто [это] блаженство [иное сами]
испытали, видели или [о нем] слыхали,
пусть докажут!
[Мы же], с соизволенья царя [нашей] страны стремясь
добыть богатства
Повседневно, да потратим их на потребу чувственным
наслажденьям!

21.2. Это последнее четверостишие направлено не только и не столько против отшельничества (как концовки стихов — 17.1, 18.1 и 19.1), сколько против могущества монастырей, а возможно, и против преобладающего положения брахманов — несомненных монополистов религиозной идеологии в Тамилнаде первых веков II тысячелетия н. э.

Всякого рода дары и пожертвования монастырям и храмам были в то время исключительно распространены — и об этом свидетельствуют не только тамильские пураны, но прежде всего

---

[22] По этому поводу комментатор Таттвапракаша остроумно замечает о *локайятиках*: «[Для них] вместо наслаждения *мукти* существует *мукти* наслажденья» (стр. 42). В этом замечании, кроме того, отражена переосмысленная в веданте и *сиддханте* концепция о конечном освобождении *мукти* как о высшем блаженстве.

Библиотека "Руниверс"

в громадном количестве найденные дарственные надписи. Дар (в том числе и земельный) не только служил оправданием приобретательства, но и прямо освящал его. В ряде мест страны храмы и монастыри еще раньше соперничали с мелкими феодалами в богатстве и влиянии на общины. Особенно ярко это явление отразилось в известной легенде о поэте-*бхакте* Маниккавашагаре (см. прил. III к гл. IV), отдавшем храму Шивы деньги, данные ему царем на покупку боевых коней. Бог *бхакти* и *шайва-сиддхантиста* есть, по существу, объект не только культовой, но и всякой иной деятельности — предпринимательства, владения землей, полового общения и т. д. Поэтому, если в предыдущих четверостишиях отшельничеству и любви к богу противопоставлялась половая любовь, то в этом четверостишии приобретательство во имя чувственных наслаждений противопоставляется приобретательству во имя религиозных целей, а царь, поощряющий это приобретательство, есть единственный властелин на земле, противопоставляемый богу.

В то же время следует отметить, что приведенная выше социальная корреляция, как конкретная корреляция, есть всего лишь предположение. За ее предположительность говорит прежде всего тот общеизвестный факт, что материализм и атеизм в Индии, имеющие чуть ли не полуторатысячелетнюю историю, всегда традиционно связывают с кшатриями. Действительно, почти всякое новое направление в философии и религии было соединено с антибрахманской оппозицией. Однако поскольку за этот период конкретные социальные условия множество раз менялись вплоть до смены формации, то весьма трудно связывать одно и то же идеологическое явление одним и тем же образом с разными способами производства, не учитывая изменений, происходящих внутри этих способов. Ибо конкретная социальная корреляция предполагает прежде всего конкретность связи, каковая, в особенности для древней и раннесредневековой Индии, до сих пор еще полностью не реконструирована. Таким образом, говоря о предположительности подобной связи для средневекового Тамилнада, мы хотим сказать, что вообще такая связь отмечена в истории древнего и средневекового индийского мировоззрения и существует некоторая вероятность, что она, разумеется в своей специфичности, могла иметь место и в данном случае.

Заключение

22.0.1. Общее членение содержания «раздела о материалистах-*локайятиках*» трактата Арунанди таково.

а) Четверостишие 1, носящее вступительный характер и связывающее *локайяту* с мифическим Брихаспати.

Библиотека "Руниверс"

б) Четверостишия 2, 3, 4 и 5, содержащие изложение основ онтологии и гносеологии *локайятиков*.

в) Четверостишие 6, отрицающее три основные категории индуизма (карму, душу и бога), четверостишия 7—10, где отрицается карма, 11, где отрицается душа, 12, содержащее отрицание бога, и 13-е заключительное.

г) Четверостишия 14 и 15, провозглашающие гедонизм и отрицающие отшельничество, четверостишие 16, открывающее «эротический раздел», четверостишия 17—20, описывающие половое общение и содержащие в концовках осуждение отшельничества.

д) Четверостишие 21 — заключительное.

22.0.2. Весь раздел трактата написан таким образом, что у читателя, наряду с восприятием нейтральной информации, происходит образование отрицательных эмоциональных ассоциаций. Это достигается созданием ярких чувственных образов, их повторением и детализацией и закрепляется рядом формальных поэтических приемов, особенно усилением аллитерации согласных среднего ряда [23].

22.1.0. Если отвлечься от функции [24] текста, т. е. рассматривать «раздел о материалистах-*локайятиках*» как описание определенной системы идей, вначале не ставя перед собой задачу установить конкретные источники этих идей, время складывания этой системы или конкретных носителей этих идей, то эта система, будучи представлена как иерархическая, соподчинительная, может быть изображена следующим образом.

22.1.1. Мир состоит из 4 материальных элементов. Эти элементы рассматриваются двояко: во-первых, как абстрактные сущности, как первичный материал мироздания, это: твердь, жидкость, жар и воздух, и, во-вторых, как конкретные предметы, это: земля, вода, огонь и ветер. Хотя этот переход от сущности к явлению теоретически и не осознан, но различие между ними фиксировано [25], если не теоретически, то во всяком случае лексически [26]. Это различие весьма свое-

---

[23] Этот прием создания определенного эмоционального настроения у читателя для более адекватного восприятия им информации текста носил в древнеиндийской эстетике название *раса* (rasa) и был особенно распространен в раннесредневековой санскритской поэзии и прозе (см. F. Edgerton, *Indirect suggestion in poetry, the Hindu theory of literary aesthetics*, — «Proceedings of American Philosophic Society», vol. 76, 1936, pp. 687—706).

[24] Подробно о функции текста сказано в начале гл. III.

[25] Иначе говоря, в системе *локайяты* это не ступени, не моменты процесса познания, не динамические категории гносеологии, а лишь различные моменты онтологии. Такой подход свойствен всякому стихийному философствованию.

[26] Другими словами, в данном тексте два сопряженных понятия обозначаются двумя синонимичными словами, но пока эти слова не закрепились окончательно, т. е. пока каждое из этих понятий не обеспечивается только одним

Библиотека "Руниверс"

образно представляется *локайятиками* как нечто такое, что требует введения категории «слова» или конкретного понятия.

22.1.2. Познание мира, состоящего из 4 материальных элементов, возможно лишь потому, что единственное орудие познания — органы чувств — сами состоят из модификаций этих элементов. На этом основании выделяется один из этих элементов — твердь (земля, пища), который, будучи противопоставлен всем остальным, попав в тело человека, производит органы чувств, сознание. Поскольку органы чувств уже созданы и воспринимают предметы, состоящие из элементов, жар и воздух противопоставляются двум другим, как менее доступные восприятию. Если в плане микрокосмическом из элементов выделяется твердь как материал, из которого строится сознание, то в плане космическом, космогоническом, намечается выделение воздуха как «самого тонкого» из элементов, порождающего из себя все остальные.

22.1.3. Все чувственные качества — «звук», «форма», «запах» — есть результат взаимодействия предметов, состоящих из элементов, с органами чувств; они отражают реальные свойства предметов.

22.1.4. В плане логическом агрегат элементов есть материальная причина (causa materialis) любого явления, которое всегда относится к элементам как результат, следствие.

22.1.5. Решительно отвергаются бог и душа как невоспринимаемые органами чувств, а отсюда и не состоящие из элементов и потому не существующие. Переселение душ и регулирующий его закон морального «воздаяния-возмездия» — кармы — отрицаются, поскольку принципиально возможно лишь действие сочетаний элементов, а смерть тела есть разложение, распад этих сочетаний, действие которых поэтому не может проявиться в ином воплощении.

22.1.6. В основе этики *локайяты* лежит приверженность наслаждению, получаемому от полового общения, а также резкое осуждение отшельничества. Упоминание о «воле царя» говорит о принципе подчинения земному владыке, который противопоставляется богу. Итак, на основании приведенного места раздела (21) можно условно говорить не только об абсолютном атеизме *локайятиков*, но и об их своего рода антиклерикализме.

22.1.7. Противниками *локайяты* являются приверженцы всех ортодоксальных и неортодоксальных религиозных и философских систем древней Индии, союзниками — только приверженцы секты *вамачара*.

из этих двух слов, это различие не становится терминологическим, а слова соответственно не перестают быть синонимами. Терминологическому закреплению может предшествовать период, когда каждое из двух различных понятий может обозначаться любым из двух синонимических слов.

Библиотека "Руниверс"

22.2.0. Гораздо сложнее сделать выводы относительно функции «раздела о материалистах-*локайятиках*» — иными словами, выяснить, с какой целью был написан раздел, к кому относилось то, что написано в разделе, к кому обращен текст раздела.

22.2.1. Начнем с первого и последнего вопросов. Характер трактата в целом (включая и вторую его часть, о которой говорилось в предыдущей главе) показывает, что он был обращен к тамильским шиваитам, точнее — к тамильским *шайва-бхактам*. В пользу этого говорит и вся история тамильского шиваизма, приведшая к тому, что было нами условно названо расщеплением культа или разложением религиозного мировоззрения [27].

Наиболее значительным для нас фактом этой истории является здесь то, что основной соперничающий с шиваизмом культ — вишнуизм при своем расщеплении выделил из себя веданту, систему не только гораздо более сильно, чем шиваитская *сиддханта*, связанную с санскритским ведийским и эпическим комплексами, но и (отчасти в силу этого же) санскритоязычную. Вследствие резкого соперничества, а иногда и враждебности этих двух культов, из которых вишнуизм был монополизирован несколькими брахманскими кастами, культурно традиционно больше связанными с севером (особенно — *смарт*-хабрахманы), более аборигенный шиваизм необходимо должен был использовать все преимущества пропаганды на родном языке. Однако, поскольку вишнуизм имел уже сильнейшую философскую школу, стало необходимым перенести борьбу из культовой области в теоретическую. Тяготеющий к вишнуизму теизм Рамануджи явно превосходил *шайва-сиддханту*, как в гносеологии и логике, так и в разработке и аргументированности основных онтологических положений; но в то же время *шайва-сиддханта* гораздо поэтичнее, проще и; что весьма существенно, гораздо более независима от ведийской и эпической традиции. Не будучи в состоянии конкурировать с ведантой в сфере философской теории и религиозной догматики, Арунанди утверждает основные положения *сиддханты*, критикуя четырнадцать религиозно-философских систем, из которых, пожалуй, только пять последних (*шабдабрахмавада, майявада,* учение Бхаскары, атеистическая *санкхья* и *панчаратра*) могут считаться имевшими в то время реальное значение. Первые же девять представляются для XIII в. чем-то весьма анахронистическим. По мере рассмотрения всех этих систем от конца к началу принятой в трактате Арунанди последовательности они все более расходятся с *шайва-сиддхантой* и в то же время представляются все менее возможными ее актуальными противниками. Объек-

---

[27] Здесь нет необходимости вновь обращаться к рассмотрению посвятительного обрамления трактатов Мейкандара и Арунанди.

Библиотека "Руниверс"

тивно наиболее противоречащим идеалистической *шайва-сиддханте* (как, впрочем, и веданте) учением безусловно является материализм, затем философские школы буддизма, джайнизм и *адживака.* Изложение и опровержение этих учений, не включающее прямой критики основных положений вишнуитской веданты, которую, впрочем, шиваитские *бхакты* вряд ли хорошо себе представляли, содержит множество нападок на моменты специфически вишнуитские и, конечно, второстепенные в веданте, но весьма важные для *шайва-сиддханты,* гораздо более связанной с культом Шивы, чем теория Рамануджи или Бхаскары — с культом Вишну. Подытоживая сказанное, мы можем сделать вывод, что трактат написан для приверженцев культа Шивы на юге с целью подведения теоретической базы под сложившуюся в VII—IX вв. н. э. культовую практику и показа слабых и отрицательных, с точки зрения индуистов-ортодоксов, мест в ряде других систем, а через этот показ — критика вишнуизма на юге.

22.2.2. *Локайята* же, как мы видим, являлась идеальным объектом для противопоставления *шайва-сиддханте* не только в гносеологии и онтологии, но и как полностью атеистическая система — религиозной. Поскольку не было другой системы, противоречащей *сиддханте* буквально по всем пунктам, то естественно, что именно с нее следовало начинать изложение как с эталона всего морально-отрицательного и научно-несостоятельного с точки зрения идеалистического учения. Однако возможно, что *локайята* в трактате Арунанди являлась идеальным объектом критики еще и в том смысле, что ее как живого учения в то время уже не существовало. Чисто внешним и косвенным аргументом в пользу этого предположения может явиться то известное обстоятельство, что большинства других описываемых в трактате систем тогда также уже не существовало. Более веским аргументом может явиться тот факт, что характер высказываний *локайятика* именно такой, какой был бы более всего выгоден *шайва-сиддхантисту* или ведантисту для наилегчайшего опровержения, и не столько для опровержения по существенным теоретическим, и в особенности гносеологическим, вопросам, сколько для опровержения в области этики. *Локайятик* был представлен *шайва-сиддхантистом* так, словно он говорил: «я — распутник, цель моей жизни — совокупление с женщинами, единственные мои друзья — мерзкие *вами,* а теория об элементах и основанная на ней теория чувственного восприятия нужна мне лишь как теоретическое основание для моего распутства». Иными словами, здесь мы имеем дело с «принудительной самокомпрометацией», навязываемой *локайятикам* их идеалистическим противником. Но есть и еще один аргумент в пользу «идеальности» локайятиков; их теория в случае их «реальности» должна была бы быть направлена против

Библиотека "Руниверс"

шайва-сиддханты прежде всего, тогда как здесь она направлена против всех других описываемых систем, хотя бы в одном из важнейших моментов их теории. Более того, ряд мест трактата убеждает нас в том, что фигурирование в описании после *локайяты* и наряду с ней бросало тень на остальные тринадцать систем в большей или меньшей степени, и, кроме того, некоторые из этих мест специально направлены против наиболее актуального культового противника *шайва-сиддханты* — вишнуизма.

22.2.3. Если мы за изложенной системой *локайяты* отказываемся видеть живых ее приверженцев, то не следует ли считать, что эта информация относится к древнему индийскому материализму? Ответить на этот вопрос весьма сложно. Некоторые моменты древнего материализма намеренно даны в чрезмерном упрощении, другие, наоборот, получили неестественное усложнение (как, например, в том месте, где речь идет о «тонком теле»). Скорее всего мы склонны считать, что информация о древней *локайяте*, идя по каналам враждебных ей традиций идеалистических школ, получала новую «актуализацию» в идеологической борьбе того или иного периода и, разумеется, преобразовывалась при этом в нужном той или иной идеалистической школе направлении. Так, по всей вероятности, произошло и со сведениями о *локайяте* в изложении Арунанди. Мы рискнули бы даже высказать предположение, что такого рода преобразование объективно могло стать своего рода способом существования для древней материалистической традиции в средние века на юге Индии [28].

---

[28] В этой связи весьма интересен тот факт, что в тексте *Винайя-питаки* (pravrajāvastu), обнаруженном среди гилгитских находок, есть упоминание о приверженцах *локайяты* именно в южной Индии (dakṣiṇa patha). См. *Gilgit Manuscripts,* vol. III, pt. IV, Calcutta, 1950, pp. VIII—IX, 16—20.

Библиотека "Руниверс"

ПРИЛОЖЕНИЕ

АРУНАНДИ ТЕВАР. ШИВА-НЬЯНА-СИДДХИЙЯР

Опровержение учения локайятиков [1]

1

О ты, считающий действительно существующим в мире [лишь]
то, что непосредственно воспринимаемо!
Если коварный бог смерти [2] похитил твою мать, когда ты
был младенцем, а отца еще до твоего рожденья,
То, ставши взрослым [и разумным], станешь ли ты утверждать,
Что [твои родители вообще не существовали], поскольку
ты не можешь воспринять их?

2

Когда появляется туча, темнеет [небо], сверкает молния
и гремит гром, говорят, что пойдет дождь;
Когда же поток приносит воду с сандалом и деревом *ахил* [3],
то из этого заключают,
Что из тучи над горой дождь пролился. Но ведь об этих
[вещах полагают] не [оттого],
Что их [познают] восприятьем! Подтверди [это сам]:
[лишь посредством] вывода [они познаются]!

3

Если же скажешь ты, что [существует] только восприятье
и вывод есть [не что иное, как] восприятье прежнее,
[То] как, [скажи же], прежде ты воспринимал то знанье,
что возникло в теле, из элементов состоящем?
Ведь познание, с помощью которого узнают, что разум
[возникает] из речи [4], это — вывод;

Библиотека "Руниверс"

Каким же [иным] способом познания [можно установить],
что наше тело состоит из элементов?

4

[С древности] на земле говорят о безгрешных книгах
священных, [что] они безошибочны;
И видели мы [сами], [сколь] истинным явилось [в будущем]
то, что прежде
Книгами астрологов [предсказано было]; так знай же:
способ, что возьмешь ты
Из агам[5] — [это то же, что] сокровище громадное,
приобретенное [тобой]![6]

5

Почему заявляешь ты, что вечны элементы? Ведь поскольку
они,
Становясь формами, [претерпевают] становление и гибель,
должен быть создатель [у них];
[Ведь] глиняные сосуды [не вечны], и видели мы гончара,
с любовью их творящего;
[Так знай же, что и] пузырь, который из воды возник
холодной, есть воздуха созданье![7]

6

[Ты утверждаешь, что] поднимающийся из воды пузырь — [вода],
[поскольку, лопаясь], он [вновь] водой становится;
коль скоро ты изучишь
Элементов измененья, [то поймешь, что как без воздуха
не образуется пузырь], так и сознание[8] из
элементов не возникнет, хоть [нам] в них и является
оно.
Ты говоришь, что возникает разум[9] из земли, [подобно]
цвету красному, что возникнет, если
Соединишь ты листья бетеля с арековым плодом и известью,—
ошибка это, [ибо из земли лишь] тело возникает[10].

7

Ведь от соединенья этого, коли оно возникло, получается
лишь одно качество — красный цвет;

Библиотека "Руниверс"

Каким же образом, [скажи], из тела получаются [несколько]
качеств различных органов чувств?
Видя, что для соединенья листьев бетеля с арековым орехом
и известью [необходим] некто иной, кем [были бы
они соединены],
Понять [ты] должен ясно, что и для соединенья элементов
также необходим некто.

8

Коль заявляешь ты, что пятерица чувств, а также сон, еда,
страх, вожделенье, ранее не быв,
Из плоти возникают, подобно [паутине], пауком [прядомой],
[То почему же утверждать ты не возьмешься], что
все существа, будь они женщиной, мужчиной или
средним чем [11], пожалуй,
Являются не [порожденьем] лон бессчетных [12], а также
свойством сочетаний [элементов]?

9

[Коль говоришь ты], что не существует [на земле] рождений [13]
множества, то значит, что не происходит в
органах чувств [14] [различия]
От тел, [которые различны потому], пять ли, четыре, три,
два или всего одно дано [им чувство от рожденья
кармой] [15];
[На самом деле], постижимые умом такие качества, как
осязание и зренье [16], элементов сочетаньем не
даются;
Ибо различья [все, которые в телах и качествах мы видим],
даются, [знай], лишь кармой, прежде бывшей!

10

Коль говоришь [ты], разум — это элементы, [то почему
тогда] не видим мы познанья в том, что состоит из
элементов [17]?
Хоть крепко тело, но, став трупом, разве познавать оно
способно?
Коль утверждать ты станешь, что оно не мыслит лишь потому,
что воздух [18] вышел прочь, [дыханье],
То почему тогда во сне познанье не возникнет, хотя дыханье
жизни остается [в теле]?

Библиотека "Руниверс"

11

Коль говоришь, что разум есть тела качество, тогда,
[коли возьмем все существа мы] от термита до слона,
С увеличеньем тела разум увеличиваться должен,
а с уменьшеньем — уменьшаться;
[Но если так, то] почему, скажи, в гигантском теле мал
бывает [разум],
А в малом [теле человека] столь велик?

12

[Иль, может быть], ты станешь утверждать, что с уменьшением
ума [те] элементы, что не ум собой
являют, возрастают,
И, если при возникновенье сочетаний элементов тела́
получатся большими, то в такой же мере
умы уменьшатся,
Получится тогда [ведь], право, так, что если [тело]
в начале было большим, [то потом] оно
[в пропорции] к уму не станет меньшим.
[Напротив], если меньшим было, стать не сможет большим,
и никогда не изменится их прежнее соотношенье[19]

13

Послушай [дальше], если скажешь [ты], что существа едины
[по] природе, то почему же не рождаются [все люди]
как женское и как мужское сразу,
Наоборот же, по причине [прошлых] действий[20], рождаются
раздельно — [женщиной или мужчиной]?
[Знай], что не элементы — тело и не последствие
их действия оно;
[То, что сказал ты],— заблужденье; полов´различие —
от кармы происходит в порядке, что Единым[21]
установлен.

14

[Ты говоришь]: «К чему твердить о действии кармы повсюду?
Ведь подобно тому, как различные формы горшков
суть последствия действий [с глиной],
[Элементы], гармонически сочетаясь, образуют [существ
различья]».—

Библиотека "Руниверс"

Мы же с этим согласиться не можем:
[Элементы] во вражде друг с другом пребывают, ибо если б
они меж собой сочетаться могли бы,
То в воде бы [гореть мог] огонь,— [коль такое] увидеть
[тебе случится], сообщи [нам скорее]!

15

Если считать, что причиной той или иной формы тела
является сочетанье определенных, тяготеющих друг
к другу элементов,
То что ж, [скажи], является причиной совокупления мужчин
и женщин, вожделеющих друг друга?
То Шива, кто, свою супругу вожделея, с ней совокупился,
Причиной был того, что с самого начала в мире женщин
и мужчин совокупленье происходит, право!

16

Ты говоришь: «Когда соединяется вода с жаром благовонья [22],
что же делает [здесь] карма?»
Знай, воде холодной, смешанной с сандалом, свойства два
уже присущи — жар [и холод];
[Этому подобно] карма пару свойств, соединенных вместе,—
наслажденье и страданье —
Испытать дает [всем] существам, сознаньем наделенным,
но для тел других [23] [тех свойств] не существует.

17

Если ж скажешь ты, что в наслажденье чувственном не карма,
а природа лишь [имеет место], то
Что ж тогда несчастье [нам] приносит? Если так, то отчего
оно, скажи? Сказать не сможешь!
Знай, [все это] — карма, плод содеянного в прошлом
милостью того, кто есть всего начало; [в существах]
[За их] деянья прошлые сознанье создается [24];
карма безначальна,
А плод ее есть то, что в воздаянье до́лжно испытать [25].

18

Ты говоришь: «Коль безначальна [карма, то] не будет
сочетанья» [26]; [знай]: первичная нечистота и майя [27],
также карма, души [28] [все] и Шива — безначальны;

Библиотека "Руниверс"

Душам, чтоб карму произвесть, [нужны тела для воплощенья];
тело [без души] создать не сможет карму;
Знай, изначально были лишены тела сознанья и сами
способны не были с душой соединяться;
Безначальный их должен был соединить вначале,
его твореньем первым это сочетанье было.

19

Говоришь ты, что души не существует оттого, что органами
чувств[29] не может быть воспринята она;
Но разве может тело[30] [свой] видеть глаз, который видит сам?
Ведь только глазом можно глаз увидеть;
И равным образом нельзя увидеть душу глазом, но
[душа все] органы чувств увидеть может,
Хотя сама их восприятью недоступна; видишь, ведь душа
на самом деле существует.

20

[Известно], что огонь горит тогда лишь, когда он
что-нибудь сжигает;
[Ему] подобно воплощенная душа[31], когда она отделена
от тела, быть познанной не может;
Огонь горит, лишь пожирая масло, что в лампе налито;
[Ему] подобно горит огонь души, сжигая масло кармы
в лампе тела.

21

Ты говоришь: «Когда б могло существовать сознание вне
тела и могло б входить
В иное тело при рожденье, все то, что было, покидая,
то почему тогда о прежнем теле памяти
в сознанье нет?»
На это так отвечу: «Разве, пребывая во сне, ты помнишь,
что с тобою бодрствовавшим было?
Знай, что, едва попав в иное лоно, затемняется сознанье[32],
и оттого [душа] не помнит, [что с нею было
в теле прежнем]».

Библиотека "Руниверс"

22

Если ты скажешь, что сознанье, раз умерев, родиться
{вновь] не сможет,
То почему тогда во сне ты без [сознанья] пребываешь,
а просыпаешься, когда сознанье возникает вновь?
Если же спросишь, почему [тогда] то тело умирает,
а вновь родится [новое], иное? —
То знай, что и во сне, где то, что было явью, забываешь,
иное тело получаешь ты!

23

Когда угасает жизненный дух[33], гибнут также и органы
чувств; [если ж спросишь]: как
Они, погибнув, после смерти [у души] вновь возникают? —
Я отвечу:
Люди земли сравнивают фазы луны с рождением и смертью;
Знай, то же самое [происходит] с душой, [когда она]
после смерти утрачивает сознанье[34], [а воплощаясь],
вновь его приобретает.

24

Знай же, отец[35], что элементы, [о которых ты твердишь],
создания суть, что
Возникают, существуют, гибнут; отсюда [ясно], что здесь
есть Властитель;
Если считаешь ты, [что все тела из элементов возникают],
подобно тому, как различные горшки получаются
из глины,
То, заметь себе, что [все тела — это] произведения
единственного безупречного гончара[36].

25

[Он] — тот[37], чья великая сущность недоступна познанию
вед[38], Брахмы и Вишну,
Но любящим его рабам легко доступен он[39] — друг[40] тот,
который ночью два раза к Паравей посланцем приходил
От дерзкого и грубого раба[41]; поэтому, коль скоро ты
с любовью
Прильнешь к ногам его лотосоподобным, знай, в этом мире,
здесь [тебе] он даст [все то], что ты желаешь!

Библиотека "Руниверс"

26

Если случится так, что упадут в зловонное дерьмо златые
кольца с драгоценными камнями, оттуда ты их
не бери, дабы себя не осквернить;
[Как алчбу злата грязного], отбросить нужно в этом мире
страсть к женщинам прекрасным, бедра чьи
дрожащие [в нас будят вожделенье];
[Ведь тело — это] есть сосуд нечистый, оттуда плоть
смердит и нечистоты, сочатся слизь, моча и жидкости
другие;
Все зная это, подумай, что получишь [ты], на тело
[женщины] бросаясь?

27

Пойми же, тело [женское] зловонно, набито кожей, мясом,
костным мозгом и
Костями; жиром оно истекает и пóтом; оно — лишь куча
нечистот, кишащая червями;
Оно — сосуд, наполненный мочой и желчью и лимфой, что течет
по жилам;
Ведь в самом деле, тело девушки, чьи очи [двум] подобны
карпам, является лишь кучей экскрементов.

28

[Знай], наслажденье от соитья с женщиной бездумной
подобно той усладе, что испытывают свиньи,
Когда барахтаются в жидкой грязи сладострастно, вонючие
отбросы поедая.
Смотри, [вот] наслаждения великого источник, обильный,
вечный, чистый и прозрачный!
Лишь та услада истинна, которую мы обретаем в служенье
рабском нашему Владыке.

29

Те, в ком гнев и страсть [кипят], [никогда] не познают
блага спокойствия;
И страстью одержимым не изведать наслажденья тех,
кто [навсегда] с желанием порвал;
Воистину, одно лишь наслаждение не знает перерыва, — то,
которого достигнешь, коль прильнешь с любовью
К стопам чистейшего, Далекого-Близкого[42], которого
с восторгом боги почитают.

Библиотека "Руниверс"

30

Считаешь ты, что счастье в удовлетворенье вожделенья
и страстей других;
[Знай], что оно подобно счастью, что огонь дымящий приносит
в холод,
Или тому подобно счастью, которое холодная вода в жару
приносит;
Но наслажденье вечное ты лишь тогда получишь,
когда к пути благому[43] Шивы приобщишься.

31

[Достигшие того пути благого] читают лишь шайвагамы и
сущим во вселенной Шиву, души и оковы душ
считают;
Они звенящие браслеты ног божественных Владыки почитают,
и действия для них иного нет;
Любовь и прочие все страсти — вот, что они хотят
отбросить, а получить они хотят лишь милость Шивы,
Что им дает от трех оков освобожденье, от скверны
очищение и достиженье мукти.

[1] *civañāṉacittiyār parapakkam*, pp. 47—82.

[2] kālaṉ (скр. yama) — бог смерти в ведийском пантеоне.

[3] akil — *Aquillaria agallocha* — орлиное дерево. Здесь имеется в виду, что это горные деревья.

[4] Очевидно, здесь имеются в виду три вещи, необходимые для совершения обряда (muppoṟi) — разум, речь и тело, которые мыслились последовательно происходящими друг из друга (т. е. из тела — речь, из речи — разум).

[5] Здесь, по-видимому, имеются в виду шиваитские агамы, а не священные книги вообще, именуемые агамами.

[6] Весь стих посвящен утверждению традиции, как источника познания.

[7] Здесь существование творца доказывается по аналогии, характер которой свойствен рассуждениям *локайятиков*.

[8] aṟivu.

[9] punti (искаж. putti; скр. buddhi).

[10] Согласно древнейшей концепции, засвидетельствованной в *Чхандогья-упанишаде,* разум есть конечный результат эволюции элемента «твердь».

[11] Согласно традиционной классификации, среднее (ali) обозначает здесь всех живых существ, не являющихся людьми.

[12] В соответствии с классической индуистской концепцией, всякое живое существо возникает из лона, после того как туда попала душа, покинувшая свое прежнее (умершее) тело.

[13] vaṇṇam (скр. varṇa) — варна, каста, рождение, цвет.

[14] uṇarvintiyam (intiyam — искаж. от intiriyam, скр. indriya); это словосочетание является калькой с скр. jñānendriya.

[15] Количество органов чувств (включая и разум) в древнеиндийской натурфилософии было основным признаком при классификации живых существ.

[16] В зависимости от имеющихся органов чувств живое существо может воспринимать те или иные качества, возникшие от сочетания элементов.

Библиотека "Руниверс"

[17] puram — заднее, внешнее; здесь, очевидно, подразумевается всякая неживая природа.

[18] uyir — жизнь, дыхание; очевидно, калька скр. prāṇa; согласно космогоническим представлениям ранних упанишад, дыхание отождествлялось с воздухом.

[19] Здесь подразумевается аналогия с человеком, у которого в процессе роста изменяется соотношение духовного и физического.

[20] Т. е. кармы.

[21] oruttaṉ — «один человек, некто».

[22] kaṇṭam — благовоние, ароматическое вещество. Здесь содержится намек на представление о том, что сущностью ароматического вещества (особенно сандала) является жар, а сущностью воды — холод.

[23] Т. е. для тел, не обладающих хотя бы одним органом чувств.

[24] Т. е. здесь излагается взгляд, согласно которому живое существо получает сознание (в дополнение к органам чувств), т. е. становится человеком в воздаяние за содеянное в прошлом рождении.

[25] Т. е. то наслаждение и страдание, которые живые существа должны испытывать за их прежние деяния.

[26] Здесь имеется в виду сочетание души с телом.

[27] Майя здесь — вся природа.

[28] aṇu (скр. aṇu) — атом. Здесь употребляется в значении «душа», очевидно, с намерением подчеркнуть ее неделимость.

[29] kāraṇam (скр. kāraṇa).

[30] kaṭam (скр. ghaṭa) — горшок. Здесь подчеркивается грубый и пассивный характер телесной оболочки и вместе с тем хрупкость, непостоянство тела.

[31] uyir — жизнь (соотв. скр. jīva); здесь подчеркивается, что в данном стихе речь идет именно о воплощенной душе.

[32] Согласно классической индуистской концепции, тело есть не только проявление оскверняющего начала, но и одна из основных причин затемнения сознания, а в частности и памяти.

[33] Здесь «жизненный дух» (vāyu) — древнеиндийское психофизиологическое понятие. Оно объединяет пять разновидностей газов, циркулирующих в теле живого существа (*прана, апана, самана, вьяна, удайяна*).

[34] Очевидно, здесь идет речь о «тонком теле» (скр. sukṣma śarīra): см. гл. VI, 7.2.

[35] Это обращение здесь носит презрительный характер.

[36] Образ «бог-гончар» весьма распространен в поэзии Востока. Ср. хотя бы Омара Хайяма: «Лепящий черепа таинственный гончар...»

[37] Речь идет о Шиве.

[38] Здесь, как и в *Перийя-пуране* Секкилара, веды выступают как персонифицированные антропоморфные существа, фигурирующие наряду с другими богами индуистского пантеона.

[39] Весь этот стих — апология *бхакти;* здесь подчеркивается, что любовь простого человека для Шивы дороже, чем мудрость богов.

[40] tōḻaṉ — один из наиболее распространенных эпитетов Шивы, характеризующий его отношение к его почитателям — *шайва-бхактам.*

[41] Здесь содержится намек на легендарную историю поэта Сундарара, который, любя Шиву и стремясь к нему, внешне противился своему подчинению Шиве и всячески ему грубил и дерзил, за что и получил от Шивы прозвище «Грубый раб». Паравей — первая жена Сундарара, которая из ревности не пожелала его принять, и Шиве, для того чтобы выручить своего любимца, пришлось два раза ходить ее уговаривать.

[42] parāparaṉ (скр. para + apara). Распространеннейший эпитет Шивы, указывающий на то, что те, кто не любят Шиву, вовек его не достигнут, а у тех, кто любит его, он в сердце.

[43] naṉṉeṟi — комментатор переводит как «путь познания» Шивы, *джняна-марга* Шивы.

Библиотека "Руниверс"

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Анучин, *Очерк шаманства.* — В. И. Анучин, *Очерк шаманства у енисейских остяков,* — «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. II, вып. 2, СПб., 1914.

Бхагавадгита. — *Бхагавадгита,* перевод и примечания Б. Л. Смирнова, Ашхабад, 1960.

Пятигорский и Ракитов — А. М. Пятигорский и А. И. Ракитов, *О некоторых вопросах истории древнеиндийского материализма,* — «Вестник МГУ», 1957. № I.

Радхакришнан, I[II] — С. Радхакришнан, *Индийская философия,* т. I, М., 1956; т. II, М., 1957.

Штернберг, *Первобытная религия.* — Л. Я. Штернберг, *Первобытная религия в свете этнографии,* Л., 1936.

Basham. — A. L. Basham, *The Wonder that was India,* London, 1956.

campantar. — tiruñāṉacampanta cuvāmikaḷ *tēvāram,* tirucciráppaḷḷi, 1950.

cilappatikāram. — iḷaṅkō *cilappatikāram* mūlamum u. vē. cāminātaiyar uraiyum, ceṉṉai, 1953.

civañāṉacittiyār cupakkam. — aruṇantitēvanāyaṉār, *civañāṉacittiyār cupakkam,* tiruvāvaṭuturai, 1954.

civañāṉacittiyār parapakkam. — aruṇantitēvanāyaṉār, *civañāṉacittiyār parapakkam,* tiruvāvaṭuturaiyātīṉa veḷiyīṭu, № 91, pp. 21—43.

civañāṉapōtam. — meykaṇṭatēvar, *civa, ñāṉapótam* tiruvāvaṭuturaiveḷiyīṭu, № 77, 1954.

cuntarar. — cuntara mūrtti cuvāmikaḷ, *tēvāram,* ceṉṉai, 1949.

Dasgupta, *A History.* — S. Dasgupta, *A history of Indian philosophy,* vol. I—II, Cambridge, 1922.

Dasgupta, *An Introduction,* — S. B. Dasgupta, *An Introduction to tantric Buddhism,* Calcutta, 1952.

Dikshitar, *Studies.* — R. Dikshitar, *Studies in Tamil literature and history,* London, 1930.

Eliade, *Le chamanisme.* — M. Eliade, *Le chamanisme,* Paris, 1951.

Eliade, *Le Yoga.* — M. Eliade, *Le Yoga,* Paris, 1954.

Die Hymnen, I, [II]. — *Die Hymnen des Rigveda,* hrsg. von T. Aufrecht, Bd I, II, Berlin, 1955,

Hymns. — F. Kingsburry and G. E. Phillips, *Hymns of the Tamil Saivite saints,* Calcutta—London, 1921.

kāraikkālammaiyār. — kāraikkālammaiyār, *oeuvres editées et traduites* par Karavelane, Pondichery, 1956 (Publications de l'Institut français de l'indologie, № 1).

Lokāyata. — D. Chattopadhyaya, *Lokāyata,* New Delhi, 1959.

maṇimēkalai. — cāttaṉār *maṇimēkalai* mūlamum, u. vē. cāminātaiyar arumpatavuraiyum, ceṉṉai 1898.

Nioradze, *Der Schamanismus.* — G. Nioradze, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern,* Stuttgart, 1925.

Библиотека "Руниверс"

parañcōtimunivar. — parañcōtimunivar, *tiruviḷaiyāṭarpurāṇam,* tiruppanantāḷ sri kāci maṭattu veḷiyīṭu, 1951.
patiṉorāṉ tirumuṟai — *patiṉorāṉ tirumuṟai* (caiva cittānta makā camājam), cennai, 1933.
periyapurāṇam. — cēkkiḻār, *periyapurāṇam,* tiruppanantāḷ sri kāci maṭattu veḷiyīṭu, 1950.
P. Pillai, *A Primer.* — Purnalingam Pillai, *A Primer of Tamil literature,* Madras, 1904.
V. Pillai, *History.* — Vaiyapuri Pillai. *History of Tamil language and literature,* Madras, 1956.
tamiḻilakkiya varalāṟu. — V.T. Paṇṭārattār, *tamiḻilakkiya varalāṟu,* Annamalai, 1955.
tāyumāṉavar. — tāyumāṉavar, *tiruppa ṭalkaḷ,* cennai, 1937.
tirumantiram. — tirumūlar, *tirumantiram,* mataras, 1912.
tirunāvukkaracu. — tirunāvukkaracu cuvāmikaḷ *tēvāram,* tiruccirāppaḷḷi, 1949.
tiruvācakam. — maṇikkavācakar *tiruvācakam,* uraiyāciriyaṉ navanīta kiruṣṇa paratiyār, ilaṅkai, 1954.
tiruvāymoḻi — *tivyap pirapantam, tiruvāymoḻi,* veḷiyīṭuvor es. rajam, ceṉṉai, 1956.

Библиотека "Руниверс"

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3

Глава I. Краткие сведения о некоторых философских и этических идеях в древней тамильской литературе 7

Приложения
I. *Пуранануру*. 192. Мудрецы 21
II. Тируваллувар. *Курал*. Обращение 21
III. *Наладийяр*. Раздел первый. О добродетели . . . 22

Глава II. Начальный период тамильской философской литературы (Основы древнеиндийской гносеологии и изложение материалистического учения *адживака* в тамильской эпической поэме *Манимехалей*) 52

Приложения
I. *Кундалакеши* 64
II. *Манимехалей*, XXX (120—134) 65
III. *Манимехалей*, XXVII 66

Глава III. Тамильские гимны (Очерк средневековой тамильской литературы *бхакти*) 76

Приложения
I. Наммальвар 132
II. Тируньянасамбандар 135
III. Аппар 136
IV. Маниккавашагар. *Тирувашагам* 137
Шива-пурана 137
Отрывки из других мест поэмы 142
V. Тирумулар. *Тирумандирам* 144
VI. Карайккал 145
VII. Паттинаттар, 2, 1—16 145

Глава IV Тамильские пураны (Опыт психологической трактовки культовых текстов) 147

Приложения
I. Секкилар. Пурана об обращении в рабство Сундарара 167
II. Секкилар. Рассказ о том, что произошло на священной горе Кайласе 177
III. Параньджоти. Пурана о просветлении Вадаврана 182

Библиотека "Руниверс"

Глава V. Тамильские шастры. I. (Сведения о древнеиндийском материализме в трактате Мейкандара) 196

Приложение

Мейкандадевар. *Сива-Ньяна-бодам*. Введение . . . 211

Глава VI. Тамильские шастры. II. (Сведения о материалистической философии в трактате Арунанди) 217

Приложение

Арунанди Тевар. *Шива-Ньяна-сиддхийяр*. Опровержение учения локайятиков 237

Список сокращений 247

Библиотека "Руниверс"

СПИСОК ОПЕЧАТОК

Стр.	Строка	Напечатано	Должно быть
9	6 сн.	Мохеджо-Даро	Мохенджо-Даро
13	6 св.	Тальхаппиянáр	Тольхаппиянáр
51	6 св.	gānuṇa	gandha
51	3 сн.	Conovolvulus	Convolvulus
73	13 св.	kṛatakoṭi	kṛtakoṭi
73	19 св.	pratyaķśa	pratyakṣa
73	20 сн.	duṇkha	duḥkha
74	7 св.	sādnya	sādhya
74	23 св.	pramāṇābhāśa	pramāṇābhāṣā
75	2 св.	tōṛ ṛam	tōṛṛam
77	1 сн.	Ваччхирананды,	Ваччхирананды),
85	4 сн.	(см. прим. I).	(см. прим. 10).
85	14 сн.	Ç.	С.
102	2,1 сн.	вушнуитской	вишнуитской
110	2 сн.	S_2 O_2	$S_2 \leftarrow O_2$
113	5 св.	aṭiyarkku aṭi	aṭiyarkku aṭi
125	5 сн.	в прил. VII	в прил. VI
200	9 сн.	пути	путы
208	5 св.	cuṭṭuppaṭuṭal	cuṭṭappaṭuṭal

Зак. 1598

Библиотека "Руниверс"

Александр Моисеевич
Пятигорский

МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ
ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*

Утверждено к печати
Институтом народов Азии
АН СССР

*

Редакторы издательства *Е. С. Семека* и *И. Л. Елевич*
Технический редактор *С. В. Цветкова*
Корректоры *М. К. Киселева* и *Г. А. Невелева*

Сдано в набор 6/VII 1962 г.
Подписано к печати 16/X 1962 г.
А-09088. Формат 60×90¹/₁₆. Печ. л. 15,75.
Усл. п. л. 15,75. Уч.-изд. л. 15,05.
Тираж 2200 экз. Зак. 1003.
Цена 1 руб.

Издательство восточной литературы.
Москва, Центр, Армянский пер., 2

Типография Издательства восточной литературы
Москва, К-45, Б. Кисельный пер., 4.

Библиотека "Руниверс"